古希伯来美学

Gu Xibolai Meixue



姜岳斌 刘程 著





ISBN 978-7-5622-4718-0
9 787562 247180 >
定价：29.00元

Gu Xibolai Meixue

古希伯来美学

姜岳斌 刘程 著

華中師範大學出版社
2010年·武汉

新出图证(鄂)字 10 号

图书在版编目(CIP)数据

古希伯来美学/姜岳斌,刘程著. —武汉:华中师范大学出版社,2010.10
(东方美学丛书)
ISBN 978-7-5622-4718-0

Ⅰ.①古… Ⅱ.①姜… ②刘… Ⅲ.①犹太人—美学史—古代
Ⅳ.①B83-091

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 241488 号

古希伯来美学

作者:姜岳斌 刘 程
责任编辑:王中宝 **责任校对**:王 炜 **封面设计**:甘 英
编辑室:文字编辑室 **电话**:027-67863220
出版发行:华中师范大学出版社
社址:湖北省武汉市洪山区珞喻路 152 号
电话:027-67867076(发行部) 027-67861321(邮购)
传真:027-67863291
网址:http://www.ccnupress.com **电子信箱**:hscbs@public.wh.hb.cn
经销:新华书店湖北发行所
印刷:武汉中远印务有限公司 **督印**:章光琼
字数:186 千字
开本:787mm×1092mm 1/16 **印张**:12
版次:2010 年 10 月第 1 版 **印次**:2010 年 10 月第 1 次印刷
印数:1-2000 **定价**:29.00 元

欢迎上网查询、购书

总　序

20世纪已成为历史，自然科学和人文科学的许多学科都已具有世界性，它们的研究对象或理论学说都具有世界性意义。然而令人遗憾的是，美学自1750年成为一门独立的学科以来，事实上只是一种以欧洲审美文化为基础、为依托的美学理论。尽管它有着无可争辩的种种优点，例如，它所具有的欧洲传统的富于哲学思辨性和逻辑概念的理论特点，但又有着两个方面的显著缺点。一方面，它很不全面，西方美学理论的阐释对象是有限的，它极力炫耀哲学思辨之权威，而忽视了对经验事实和美感材料的积累，尤其忽视了对欧洲以外的其他地区的人类审美文化材料的利用。另一方面，西方美学仍然是一门很年轻的学科，这表现为它尚未准备好，尚未总结出大量的学说，尤其是古老而灿烂的东方审美文化中的材料和学说，尚未对”美的规律”的形成及内涵做出充分的解释。因此可以说，20世纪的美学尚未成为一门具有世界性的、有着丰富的理论和学说的成熟学科。

妨碍美学成为世界性的学科的原因之一，是某些西方研究者偏颇的研究立场和研究态度。他们没有把美学的研究范围扩大到东方。近代以来，某些欧洲的艺术理论家仍执着于“欧洲文化中心论”的立场、观点，无视东方美学思想的存在。“目前惟一可在英语中找到的美学史实际上没有涉及到东方艺术或思想。在最近两部作者逝世后才用法语出版的著作中，一本名为《美学史》，1961年巴黎版，作者是法国索邦人雷蒙拜尔，他将美学当作了一个纯粹的西方学科。另一本名为《20世纪的世界美学》，简要地提到了印度、中国和日本最近的一些作者。”（托马斯·门罗：《东方美学》，第5页，中国人民大学出版社1990年版）英国的亨利·梅因爵士曾说：“除开自然界的盲目力量之外，在这个世界上

活动着的一切事物，没有不是从希腊发源的。”（转引自贾瓦哈拉尔·尼赫鲁：《印度的发现》，第180页，世界知识社1956年版）英国派的传播学理论家G·E·史密斯在1915年发表的《早期文化的迁移》和《文化的传播》这两本著作中认为，世界上所有文化只有惟一的起源，即埃及，以后巴比伦继之，然后才传播到各地。史密斯根据这种“一元文化起源传播论”说：“当埃及奠定了文明的基础，建立了农耕文化时，世界其他地区还都处于游牧生活的蒙昧之中。”他认为，远在公元前3500年时，埃及人开始远征异国，证据是在公元前2700年的埃及萨赫利坟墓中曾发现了“航船图”。据说在公元前2500年左右，这样的航船曾沿着塔里木河流域向东发展，还抵达中国现在的陕西省，因而无意之中“竟将文明幼芽移植到了中国”（转引自朱狄：《原始文化研究》，第10～11页，三联书店1988年版）。中国学者朱狄指出，这样的航船究竟是否在公元前2500年时来过中国，现在的确难以考察。但不可辩驳的历史事实是，早在五千年前的新石器时代，中国就已经有了发达的农耕技术。这不但有大量的农耕工具可以作证，而且河姆渡出土的稻谷和半坡出土的菜籽都可以作证。如果说中国的及南亚的、东亚的文化都是自西方输入的话，东方民族哪里还谈得上拥有独立的审美理论呢？这足以看出“欧洲文化中心论”者的褊狭心理。但是，令人遗憾的是，这种偏见至今仍然存在。近年有个名叫格尔曼·汉夫勒的德国人来中国参观了秦始皇兵马俑博物馆后，写了一篇题为《中国雕塑艺术的诞生——临潼兵马俑观感》的文章，惊叹秦俑雕塑给人留下了深刻的印象，认为秦俑雕塑是中国古代艺术的一次革命。但是在惊叹之余，格尔曼·汉夫勒又发表了这么一个基本思想：“在统一的中国，雕塑艺术的诞生来源于与西方的交往，来源于亚历山大的智慧和光彩耀人的希腊艺术。”他强调，秦俑雕塑“是在西方艺术家的帮助下才得以实现的”。“显然，那些认为雕塑艺术是在中国土生土长的论点是苍白无力的。没有西方艺术就不可能有中国雕塑艺术的诞生。甚至没有亚历山大大帝的吸引，也就不会有秦始皇建立的帝国——中国。”他的结论是：“临潼兵马俑作为中国雕塑艺术诞生地的最早标志的出现，应归功于希腊艺术与其的挑战。”（引自《秦俑研究动态》1991年第1期）从格尔曼·汉夫勒主观的、缺乏事实依据的臆断中，人们可以深深体会到“欧洲文化中心论”妨碍了西方人确立对东方艺术和东方美学思想的正确认识。

现在看来，“欧洲文化中心论”已显得陈腐不堪。20世纪以来，不少西方卓有见识的学者就指出，文明是原生的，传播是双向的。例如，美国当代著名美学家托马斯·门罗就指出：“东西方思想的比较表明了许多惊人的相似性。相

似的理论几乎同时产生在地球上相隔甚远的不同部分。怎样解释这些现象是文化史的一个主要问题。总体说来，如此现象的产生只能来自两条途径：1. 彼此独立的发明；2. 一种文化在另一种文化中的传播或影响。毫无疑问，这两条途径都曾出现过。……东西方之间的文化关系早就是双向的历程。”（托马斯·门罗：《东方美学》，第 8 页，中国人民大学出版社 1990 年版）20 世纪初，德国著名的艺术理论家 G·格罗塞就指出：“不同民族的艺术作品即便在完全阻隔的情况下，也具有某种程度的一致性、相似性。”（G·格罗塞：《艺术的起源》，第 236 页，商务印书馆 1984 年版）美国著名的人类学家弗朗兹·博厄斯也认为，这种不同地区不同种族之间艺术的一致性、相似性，是导源“在所有民族中以及现代一切文化方式中，人们的思维过程基本是相同的”，“尽管种族和文化不同，甚至有些地方的宗教信仰和生活习俗非常怪诞，但无论任何地区，人们的思维能力都是相同的”。博厄斯针对“欧洲文化中心论”和“一元文化起源传播论”的偏见而强调了这样的思想：“任何一个民族的文化只能理解为历史的产物，其特征决定于各民族的社会环境和地理环境，也决定于这个民族如何发展自己的文化材料，无论这种文化是外来的还是本民族自己创造的。……为此，我们不能认为世界各地的文化是沿着相同道路向前发展的，因为这论点未能得到证实。……近年来分析研究的结果表明：如果想要找到文化发展中某些源远流长的共同点，使我们能将千差万别的文化体系列为一条发展体系，并使它们各得其所，那么，这样的共同点是根本不存在的。”（弗朗兹·博厄斯：《原始艺术》，第 5、8～9 页，上海文艺出版社 1989 年版）这些著名艺术理论家的论述，对于“欧洲文化中心论”的观点来说，可谓“一语中的”，具有批判力量。

就人类审美文化的历史进程而言，东方审美文化同西方、同世界其他地区一样，也是源远流长的。东方的艺术作品非常丰富，审美思想博大精深。在古代，东方文化艺术曾对古希腊、罗马的美学思想产生过十分巨大的影响。波兰美学家塔塔科维奇指出：“古希腊不止一次与东方艺术发生遭遇并利用过它，早期是利用埃及艺术，亚历山大大帝在位时期和帝国分裂时期是利用小亚细亚艺术。在占有大片亚洲领土的罗马帝国，欧洲艺术与亚洲艺术相遇并与之比肩并存。”可以设想，要总结人类审美意识的发展，要研究美的规律和艺术特性，仅以欧洲美学作为立论的依据是褊狭的、不全面的。几千年来，东方各民族创造出了许多在风格上与欧洲艺术迥然不同的神奇的作品，并以绚丽多彩的艺术风格影响人类审美思想和艺术史的全部进程。因此，任何美学家如果要正确阐述他的美学观念，发挥他的理论创见，仅依赖于一种审美文化模式和美学理论是

肯定有所欠缺的。人们如果要全面、科学地解答从柏拉图那里就开始的关于美的奥秘，而不涉及东方民族的审美思想，那肯定是不可能成功的，即便是有了所谓“结果”，这些“结果”可能也将面对严峻的挑战。

对现有的美学学科因这种地区性局限所蕴含的片面性，西方美学理论界的有识之士早有感悟。例如，早在19世纪，德国大诗人歌德就指出，审美理论缺乏东方部分将是残缺不全的。德国浪漫派理论家许莱格尔也呼吁西方艺术理论家要研究东方审美思想，向东方艺术学习。

18世纪以来，尤其是进入20世纪以后，许多聪明的西方理论家和艺术家早已潜心于东方艺术的神奇魅力之中，他们从东方艺术中学习并汲取浓郁的养分来发展自己的创作和艺术思想。在这方面可以信手拈来的事例是很多的：19世纪俄国著名的“强力集团”的作曲家李姆斯基·科萨柯夫就受阿拉伯音乐的启示，写出了享誉世界的交响乐《天方夜谭》；伏尔泰依据中国元代杂剧《赵氏孤儿》改写出了剧本《中国孤儿》而引起轰动；歌德模仿波斯情调和风格而著有《东西胡床集》诗歌；毕加索在潜心领悟东方绘画的迷人魅力的过程中，发现了东方绘画的意象性特征之奥秘，从此创作风格发生突变，成为蜚声世界的大画家；俄国形式主义画家爱克尔运用东方绘画的线条、块形色彩的技巧创作，从而形成独特的风格，表达出了神奇的东方韵味，在欧洲画坛一鸣惊人。

著名的美国文化史家房龙在《人类的艺术》一书中，关于比较艺术史的话颇值得玩味：“在我们能讲清一国的艺术如何受到另一国艺术的影响之前，我们最好小心一点。”房龙多次谈到东方艺术“希腊人不但不是第一个登台的人物，反而是最后出场的人物”。“西方花了好几百年的时间才懂得，原来中国绘画同西方一样好，一样趣味隽永，如果不是远远超过西洋画的话。”（房龙：《人类的艺术》，第79、88、8页，中国文联出版公司1989年版）房龙的话对于持“欧洲文化中心论”立场的西方学者是一个善意的忠告。

在当代，美国美学家托马斯·门罗指出，“今天，我们还像在18世纪和19世纪初叶的人们那样，想过分依赖来自支离破碎的西方艺术知识中的基本概念。‘美学’作为一个西方的学科的哲学的分支，它长期以来的基础是选择了希腊、罗马和少数几个西方国家的艺术和思想。同时，它还力求去概括所有艺术，所有审美经验，所有人类社会中艺术的价值”，这就显得力不从心，而且容易失之偏颇。他表示，“倘若西方美学家想继续忽视东方艺术及其理论，就可能会更准确地给自己的著作冠之以‘西方美学’的标题，而不会去佯装出议论全世界范围的样子”。他已经认识到：“东方艺术包含了西方艺术所没有的重要价值，这

就可能在东方美学中发现可适用于任何地方的艺术与审美经验的重要悟性。"(托马斯·门罗:《东方美学》,第4～5、11页,中国人民大学出版社1990年版)托马斯·门罗的话可谓振聋发聩,发人深省。

中国当代著名学术家季羡林先生多次阐述过这样一个观点:21世纪是东方文化的世纪,是中国文化的世纪。季羡林先生认为,西方文化从文艺复兴以来,昌盛了几百年,但它同世界上所有的文化类型一样,决不是永世长存的,迟早要趋向消退。20世纪20年代,有些西方学者已看出了西方文化趋向消退的迹象,如德国著名学者施宾格勒在1917年所著的《西方的没落》一书中,就预言了当时正如日中天的西方文化必将消退和没落。英国著名历史学家汤因比也反对"西方中心论"的思想。为什么这么说呢?因为,这些大师级的学者已看到西方以理性主义为基础的、形而上学的分析型哲学已面临种种困窘,这种研究方法与思路难以解答不同文化类型中的许许多多难题。它面对世界上其他的不同的文化类型和文化现象,无法给予正确而合理的解释,尤其是面对东方的诗性思维方式、东方的诗性的美学思想和独特的艺术表现特性,西方的纯理性思维和分析型的美学思想,感到十分困惑,难以阐释。

其原因是,东方与西方的思维方式,看问题的观点和方法都存着重大的差异。如果承认这种差异,就意味着现在流行的西方美学理论作为当今世界美学的"权力话语"或"主流思想"就显得有所欠缺,它缺乏更大的包容性,因为它没有吸纳东方美学的思想精华,也无法解说东方美学思想。21世纪的美学应当是以人为中心的审美科学,是更加关怀人的审美情感的科学,而不再是关于美的客体的物理分析和美的数学结构的科学。而这正是东方美学擅长的地方。

东方美学是独特的,是西方美学无法包容的,也是无法给予正确阐释的,更是不可替代的。我认为,全世界的美学家和艺术理论家,应当认真而客观地研究并总结东方艺术和审美思想的特点,尽力探索东方美学思想的特征,在比较东方、西方美学特征的基础上建立全面的、科学的美学理论。这一研究意义重大,既可以促进东方与西方审美文化的比较、交流,又有利于东方、西方艺术之间的相互渗透和吸收,还将大大改变东方美学在人们心目中的地位,增强东方各民族人民在艺术创作和理论研究中的自豪感和自信心。这就是研究东方美学的现实意义。

20世纪下半叶以来,关于东方美学和东方艺术理论的著作已陆续出现,尽管数量不多,但毕竟是令人欣喜的。目前研究东方美学的学者日渐增多,著述日渐丰盈,已开始引人注目。可以说,东方美学的研究工作正如无声的丝丝细

雨，悄然地滋润着美学的园地。可以相信，不久的将来，东方美学的研究成果将像妍丽的花雨，促成学术研究的春天的来临。还可以相信，如果说 20 世纪的美学研究的热点仍属于西方美学范围的话，那么，21 世纪的美学研究热点和人们的审美兴趣将会更多地转向美妙的东方美学和东方艺术。

我认为，只有在东方美学思想得到了充分的重视和研究之后，只有真正洞察到了东方美学的奥秘，只有在熟知它的基本原理之后，才有可能尝试把东方美学与西方美学加以比较和融合，才有可能在求同存异的基础上，总结出真正具有普遍意义上的“美学原理”和“美学思想史”，而这正是 21 世纪美学理论全球化的必然趋势。

正是在这种想法的驱使下，我在二十年前就开始把自己的美学研究的重点转向东方美学和东方艺术。

现在推出的“东方美学”丛书就是我与一批热衷于东方美学与艺术的朋友们，在近年来的研究成果。本丛书已出版和即将出版的成果有：

中国古典美学

印度古典美学

日本古典美学

古代埃及美学

古代西亚及中亚美学

古希伯来美学

古代阿拉伯伊斯兰美学

东方美学范畴论

东方美学原理

本丛书的作者们非常感谢华中师范大学出版社范军社长、董中锋副社长和总编段维的大力支持。正是由于他们独具慧眼，组织了这一丛书的编写和出版。这对于推进我国的东方美学研究，对于弘扬东方美学与艺术精神，实在是做了一件功德无量的事。

邱紫华

2007 年 12 月 18 日

目　录

绪 论

人们的命运到处都是一样：
凡是有着幸福的地方，那儿早就有人在守卫：
或许是开明的贤者，或许是暴虐的君王。

—普希金《致大海》

一

希伯来人（Hebrews）是来自美索不达米亚的一个古老的民族，是闪族的一支，大约在公元前 2000 年迁徙到巴勒斯坦，他们被当地的亚摩利人（Amorites，在约旦河东北一带）称为“希伯来人”，意思是“随处迁徙的人们”（those who pass from place to place）或“游牧人”（nomads）。《旧约·创世记》称亚伯拉罕为“希伯来人亚伯兰”（Abram the Hebrew），而雅各的小儿子约瑟被拐卖到埃及的时候也称自己是“从希伯来人之地被拐来的”；这个民族曾在埃及为奴，埃及人也称他们为希伯来人。不过，这个民族却更愿意称自己为以色列人（Israelite），因为这是一个令人自豪的名称：《旧约》说雅各一天夜里与神人摔跤，神即让他改名为“以色列”，意思是“与神与人较力都得胜的人”。此外这个民族也被称为“犹太人”（Jew），这个称呼来自雅各和利亚的一个儿子犹大（yěhûdâ，意思是“赞美”）的名字。本书用希伯来一词指代这个民族，是因为这个称呼在语言学意义上贯穿这个民族的整个历史，这个民族古老的文献很大程度上是用希伯来语写成的；这种语言在当代又被重新弘扬，使该民族古

老的与当今的语言和思想得以沟通。

不过，当我们面对这同一民族的三个不同名称的时候，我们仍能感觉到它们在语用方面的差异：人们在强调古代文化研究的时候常常称之为希伯来，在政治和民族的意义上更倾向于称其为以色列，指各特定时代构成该民族政治团体的人们，无论是摩西领出埃及的那些民众还是现今以色列国的公民；而犹太则是一个种族意义上的名词：当人们使用“犹太人”这一名词的时候，实际上指的是这个民族从古到今一切的人。本书在使用中尽量考虑了这些术语背景。

闪族（Semites）是中近东一带的古代民族，从语源学的角度来看，这一古代民族的语言维系着许多中近东古代民族：亚兰（Aram）、亚述（Assyria）、巴比伦（Babylonia）、迦南（Canaan）、希伯来（the Hebrews）和腓尼基(Phoenicia)；而源自闪族语言的现代民族语言则有阿拉伯语和犹太语。闪这个名词，来自挪亚的长子闪（Shem）的名字。根据《旧约》的记述，走出方舟的挪亚夫妇共有三个儿子，闪、含和雅弗，从他们那里繁衍出许多的民族，希伯来民族便是其中的一支。

希伯来民族的经历实际上是该民族在两河流域、巴勒斯坦和埃及的各强势民族之间求生存求发展的历程，这个民族所面临的一直是普希金那句诗所描述的环境：凡是有着幸福的地方，那儿早就有人在守卫。实际上，希伯来民族是在其生存空间中不断被边缘化的民族。在它活动的西亚北非历史舞台上曾经雄踞过许多强大的民族：埃及、苏美尔、阿卡德、巴比伦、亚述、波斯以及欧洲的希腊、马其顿和罗马，这些民族都曾以实力证明了那个尚武的古代社会中人类的生存法则，亦即斯宾塞的社会达尔文主义的基本法则，赫胥黎将其归为“物竞天择、适者生存”。从这个意义上讲，这些强大的民族都只相当于达尔文所描述的一株能够占有更多阳光、水分和土壤营养的植物或是尼采描述过的狮子，它们以强悍的行迹创造了伟大的业绩；只是这些业绩亦为自然界淘汰法则所淘洗，它们的精神隐入了历史的长河之中，只剩下那些曾是神圣权威象征的遗迹，例如金字塔或波斯波利斯古城，透过数千年的风雨侵蚀所形成的古久与深奥，给人一种隔膜的沧桑之感。

希伯来民族出现的最早年限已经无法确知，正如曾经参加过以色列等国考古发掘工作的北京大学陈贻绎所指出的那样：

> 先祖存在的年限已经无法确知。埃及和美索不达米亚的记载甚至无法证明这些人是否存在过。所以学者只能从不太确凿的文字材料和线索中推断亚伯拉罕、以撒等先祖生活的时代。其中一派认为先祖科索沃的年代应该是在青铜器时代中期 IIA（公元前 2000—1800 年），……①

这个民族离开了两河流域，前往迦南，然后为饥荒所迫又来到埃及并逐渐沦为埃及人的奴隶，而在走出埃及后他们在迦南与当地土著苦苦相搏，一直没有自己民族平静的生存空间；这个民族在大卫和所罗门时代实现了民族的辉煌，随后又转入逆境，先后为新巴比伦人、波斯人、马其顿人和罗马人所奴役，并最终于公元 2 世纪被驱赶出家园，沦为一个没有祖国的民族。

希伯来民族的始祖可追溯至闪的第 9 世孙亚伯拉罕，但这个民族的历史从亚伯拉罕的父辈开始便处在不断的被迫迁徙中。亚伯拉罕和他的父亲他拉曾住在位于两河流域的吾珥城（Ur），《旧约・约书亚记》中约书亚便以上帝的口吻说，"古时你们的列祖，就是亚伯拉罕和拿鹤的父亲他拉，住在大河那边侍奉别神……"（《约书亚记》第 24 章）而这个民族的迁徙便始自他拉。他拉离开吾珥城，试图前往迦南；他拉为何离开吾珥城，《创世记》中并未交代，但我们感到吾珥似乎是他们的一个伤心地：他拉的一个儿子哈兰便死在吾珥城。他拉带着儿子亚伯兰（后更名亚伯拉罕）及儿媳撒莱还有已故儿子哈兰的儿子罗得迁出了吾珥，似乎是想寻找困境中的生路，因为从叙事的字里行间并看不出他拉到迦南去实现什么宏伟抱负，而且他们只走到哈兰城便随遇而安地居住下来，后来又死在了那里。历史上的吾珥城在现今伊拉克城市巴什拉西北 100 英里的地方，4000 年前便已经是一座存在了上千年时光的繁荣城市，它是苏美尔文化的中心。这里有着异常发达的原始多神宗教信仰，人们崇拜宇宙之神安基（Anki）和母亲神宁胡尔萨格（Ninhursag）、印娜娜女神（Inanna）、伊什塔尔女神（Ishtar）等伟大的神祇；在亚伯拉罕的时代，吾珥是苏美尔月神南纳（Nanna）的圣城，这位男性月神是大神恩利尔（Enlil）和宁利尔（Ninlil）的儿子。亚伯拉罕曾生活在这里，侍奉的应当就是这位月神，而高龄却无子嗣又随其父迁出吾珥的亚伯拉罕夫妇传达给我们的，似乎只是一种人生的无奈，显然他们已经不能继续在吾珥生活下去。

---

① 陈贻绎：《希伯来语圣经》，昆仑出版社，2006 年，第 22 页。

但亚伯拉罕迁出吾珥，以及希伯来人迁居迦南、移居埃及这样的大型迁徙活动背后更有一个重要的神学理由，那就是神的启示，他们在冥冥的思索中悟出了这个道理：神的意志必须绝对服从。这个道理当然没能使他们成为统治广大地域的强大民族，如同埃及、波斯或罗马人那样，但却使他们在几乎是遭到绝对毁灭的严酷环境中生生不息，始终保持着民族精神的活力。创造了人类精神史上这一奇迹的也正是这个神学的道理。在《约书亚记》第 24 章里，约书亚以耶和华之口对以色列民众说："我将你们的祖宗亚伯拉罕从大河那边带来，领他走遍迦南全地，又使他子孙众多。"亚伯拉罕与他的父亲他拉并不相同，因为他认识了新的神，就是无形无象无所不能的上帝耶和华；亚伯拉罕也创造了不同以往的崇拜方式，那就是对上帝意志的绝对服从：当上帝传谕他将亲生儿子以撒献为燔祭时，他竟是那般毫不犹豫。亚伯拉罕得到了上帝的垂怜，许他以"流淌着蜜和乳"的富饶之地迦南，并许他的后代多如繁星。后来，虽然迦南的饥荒使他不得不与其妻撒莱谎称兄妹逃往埃及，但亚伯拉罕始终坚守着与上帝耶和华的契约。

始自亚伯拉罕的希伯来人迁徙的历程向我们展示了一个神学上的逻辑关系，这一关系形象地表现为神与人的契约：当人们虔诚地崇拜耶和华的时候，耶和华便保佑他们走上顺境，而当人们因日常的劳作生活而淡忘了耶和华的时候，耶和华便使他们遭受痛苦。当雅各的小儿子约瑟将饥饿中的弟兄们都带进富饶的埃及，这些希伯来人便带着做稳了奴隶的满足投入埃及的生活；他们这种世俗生活的态度招致耶和华的忿怒，于是耶和华让他们在埃及法老压迫下过着真正悲惨的生活。这样，希伯来人便越来越深地陷入了这个神圣契约所构成的怪圈：他们为法老拼命地工作，换来的却是法老越来越残酷的压榨和迫害。这个神学怪圈在这个民族的英雄摩西那里走向了这一轮次的终结，因为摩西在旷野流浪期间认识了上帝，并且无畏地向残暴的法老宣示上帝的旨意，带着希伯来人走出了埃及，回到了迦南。

希伯来民族这种独特的精神历程向我们展示了一个真正独特的神，一个不同于两河流域任何神祇的独一真神，他的强大力量给人无限的庇护，他的无形无象使人对他无可回避，他的严厉性格使人绝不敢哪怕是心存稍稍的反抗。"因为耶和华你的神是忌邪的神"，上帝耶和华在摩西十诫中这样说。耶和华的这种严厉使他排除了两河流域一般神祇的兼容性，由此开创了人类神学的新纪元。

这个神学新纪元就是使某种宗教伦理成为普世性宗教伦理的纪元，它将散

乱的原始宗教伦理统一为人类最广泛的伦理精神，为人类在最高的精神层面上的和谐共存搭建了一个伟大的平台。

二

在世界民族之林中，希伯来民族也许属于最弱小者之一，但它对人类精神产生的影响却是极其重大的。早在两千多年前，犹太哲人菲洛（Philo Judaeus，或 Philo of Alexandria，约前 20—公元 50）便讲过这样的话："犹太之于世界，乃祭司之于邦国"①，说明了这个民族与上帝精神的密切联系。这个民族的这一特殊贡献就是一神论的宗教理念。

神是人类意识活动发展到一定阶段的产物。当人类心智达到了一定的认识水平，足以对外部世界做出超越表象的理解的时候，反映在人类精神中的这个世界就是神的世界。这个世界由神的意志所支配，而人只能在极其有限的范围内窥探神的旨意。这种窥探产生了最初的神，它们只是一些孤立的神祇，它们的活动也许只同人类意识到的某些自然现象有关，例如雷电、风雨、山川等。这便是原始的泛神论或自然神论的神异意识。而随着人类意识的发展和人类对神的认识的推进，这些孤立的神又开始被人用想象联系起来，用一种类似人类血缘关系的纽带把它们组合起来，形成一个如同古希腊俄林波斯神统那样的神的家族。这是人类神灵意识的一个新的阶段，它的最重要特征就是以神们的相互关系影响着人类的行为方式：当那些各具性格的神祇加入到人的社会生活中来的时候，它们的爱和恨便以宗教的形式浸透到人类的伦理观念之中。这种多神论的神异意识推动了人类自然伦理与社会伦理观念的进化，但多神论的神与神在性格上的冲突也给人类带来了许多伦理上的困惑，例如崇拜爱神阿佛洛狄忒的人与崇拜小爱神厄洛斯（罗马神话中的丘比特）的人对爱情的理解会有非常大的差距，而赫拉、雅典娜与阿佛洛狄忒分别庇护的希腊联军一方与特洛伊一方的战争也是决不可以调和的。

菲洛在他的著作中曾这样谈论多神崇拜的弊端：

> 并非所有的民族都有着同样的神祇，正相反，我们看到，不同的民族

① Hans Lewy, *Three Jewish Philosophers*, Toby Press, 2006, p. 107.

> 崇拜不同的神祇。他们绝不会把外民族的神当神看待。他们把所遇到的外民族的神祇视为笑话或笑柄，指责其信众的愚昧与思维错误。①

显然多神论宗教信仰与民族间的矛盾冲突是互为因果而且愈演愈烈的。

而一神论是人类神灵意识发展的高级阶段。一神论的诞生把人类的宗教理念提升到最崇高的境界，它对人类的伦理观念与行为方式产生了一种统一的普世性的影响，因为它超越了所有的偶像神而显示了神的观念的真正伟大。“不可跪拜偶像”，耶和华的这一禁令的意义远非一种宗教与另一种宗教的信仰方式之争，而是宗教史上的一个划时代的进步，因为否定了偶像就等于否定了各个孤立的原始宗教观念，从而超越了这些各个孤立的原始群落的风俗或伦理，让真正无形无象的神成了人与人之间行为准则的契约，让任何有形物体都不可比拟的神的伟大成为这种契约的保障。在希伯来民族的历史上，当人们摆脱了偶像神之后，那无形无象的神便牢牢存在于人们的心里，于是每个人就如同不能回避自己一样，不能回避神；而且，由于所有的人都必须以最高的诚信面对同一个神，于是人与人之间的诚信便有了最高的保障。

希伯来民族所开创的一神论宗教理念为人类构建了一个相互理解与沟通的最大的平台，这个平台上有两项人类社会最基本的心理需求：一项是超越一切狭隘教义的伟大观念，它是人类精神的永久的依托；二是最广泛的人类伦理原则，正如摩西十诫规定的不可杀人、不可偷盗、不可奸淫一样，是每个民族所需要的现实生活的基本秩序。一神教平台上的这两项人类社会基本需求以其最广泛的适应性实现了人类历史上最大的精神扩张，使希伯来人的这个家族式的神祇走向了普世化，由它发展而来的基督教和伊斯兰教在两千年的时间里从耶路撒冷走向欧洲，走向俄罗斯和美洲，走遍阿拉伯世界，足迹逐渐遍布全球。

当宗教理念转化为实践的时候，神学便派生出它的独特的美学，这种美学将宗教的理念也就是神当作最高的美，神是美的本原，同时又是原初的审美主体；神之美由此折射到万事万物，于是万事万物就有了审美的属性。《旧约》里的第一个审美者就是上帝，他创造了光，而且欣赏光的美：“神看光是好的，就把光暗分开了。”神创造了万物也欣赏着万物，他看他所创造的陆地、海洋、植

---

① Hans Lewy, *Three Jewish Philosophers*, Toby Press, 2006, p. 107.

物、动物都是好的，那是一种和谐宁静的崇高美感。希伯来民族对神给予了热烈的礼赞。

三

本书的主要观点和创新之处：

全书共分八章，从探索希伯来民族宗教观念入手，进而观察其文学作品与艺术品的审美意识，通过考量这个民族宗教观念对审美活动的影响，探索其美学思想。研究者希望通过观察希伯来民族神之美与现世之美的审美观，深入到希伯来民族独特的悲剧意识与神异意识，进而发掘其独特的美学价值。

希伯来民族从古人类共同的原始心理活动中走来，因而在审美意识中存在着大量以世俗生活为对象的审美活动，它是古代人类共同的审美心理。希伯来民族一神宗教的审美心理肯定也是从这种古代人类共同的审美心理中脱胎而来的；并且在一神宗教出现后，这种审美心理也是继续存在并发生着积极作用的。从这一观点出发，我们还关注了古代印度、两河流域、波斯和埃及等民族的神灵意识，在这些古老民族的观念中神是具体的，它们的神灵意识属于古代自然神论。《奥义书》把梵看作万事万物的起源，这似乎与希伯来人的“上帝创世说”并无不同，但实际上却有着一个本质的区别：在印度民族古老的神灵意识中，大神梵天是通过其不同的化身对世界产生作用的，这便在实践层面上把“一”变成了“多”，使印度民族的宗教里出现了千姿百态的神灵；而希伯来民族的神则是亲自进行他的创造，他不仅亲自创造了天地万物和亚当夏娃，他还亲自参与到希伯来民族具体的社会生活中，从亲手“击杀埃及人的长子”到鼓动毫无自信的基甸成为一个伟大的民族英雄；因此我们把希伯来民族的宗教意识视为人类一神论宗教意识的代表：这样，我们便可以通过以古印度文化为代表的多神崇拜与一神论的希伯来文化的对比，来观察希伯来审美意识中的古代意识的残留和一神宗教审美心理的最明显特征。

实际上，希伯来民族的宗教并不像从它脱胎而来的基督教，它没有一个天国的许诺，因而人们对死后世界的意识是非常淡漠的，他们在现世生活中非常艰难地维系着对耶和华的一神信仰，因而也格外注重现世生活，形成和发扬了许多世俗生活的审美观；这种注重现世生活的审美观既然是他们自古以来生活习惯的延续，它便与东方其他民族的审美观有许多共同点，例如以发光的事物

为美，以有利的事物为美，等等，这些都来自原始人类热爱生命的审美观。这些世俗的审美观的另一个重要的层面是人体的审美观，它是以健康为基础的更高层次的审美活动。希伯来民族关于现世生活的美学思想也是极富功利性的，美善一体是它的重要特征，要求美与品德、智慧结合，例如《旧约》中有许许多多的这样的诗句：“妇女美貌而无见识，如同金环戴在猪鼻上”，“一位贤妻的价值赛过黄金”。希伯来人的这种美善一体的审美观虽然与许多原始民族有一定的共性，但仍有自己最突出的特征，就是说，希伯来人美善一体的审美观是指向上帝的，它是人对上帝的不懈追求，也是上帝的神迹在人身上的显现。

当然希伯来人审美意识的最重要特征，是基于一神宗教思想的审美心理；希伯来人一神论的宗教意识是研究希伯来美学思想的基础。宗教意识在希伯来人的社会生活中起着决定性的作用，但希伯来人的宗教生活并非一直在一神教的严格控制之中，这个民族早期与世界上其他原始民族一样有着多神信仰。在进人迦南后，以色列各部族在与迦南各族的相处中也程度不同地接受了迦南人的神祇，形成了一种以一神为主导、一神与多神并存的宗教崇拜状态。其异乎上帝耶和华的形象体现为《创世记》第六章中所描述的“神的儿子们”，他们与人的女儿通婚，因而在人类中留下了罪恶的影响（为此上帝决定发洪水毁灭人类）；这类形象还包括《约伯记》中的魔鬼撒旦。但一神宗教的信仰方式始终以强大的宗教伦理思想凝聚着民族的精神，它使以色列民族顽强地渡过种种苦难而挺立于世界民族之林，并使这个民族走向了更加完善的一神论宗教信仰；而这种以上帝为主、魔鬼与上帝既对立又统一的神学思维模式便体现为哲学上的对立统一规律。

一神论为主导的宗教生活形成了希伯来人美学思想的主体，即神之美的热烈崇尚。神之美的审美欣赏方式将美的最高境界确定为神的崇高，这种崇高包括对神的无限与万能的崇拜，由此也形成了对人自身的谦卑表现与对自然美的漠视；另一方面，也形成了人对崇高美的追求，表现为人对上帝的无限追求，而人在这种无限的追求中也创造出自己的崇高，例如以利亚撒拒绝哪怕是假装服从敌人的命令，因而从容就义，这种神与人的精神统一创造了这个民族令人仰视的崇高。

与神的崇高美相共的是神的华美，它是以世俗的审美眼光表现神之美，这种华美充满着以色列人虔诚的宗教生活，他们赞美神的名，神所言，神的行迹和神殿的壮美，赞美神给人的美德，这种不同于仰视上帝之崇高的美感，是一

种愉悦的、甜美的审美感受，属于美学中优美的范畴。

我们把希伯来民族意识中的“德性美”纳入了我们的研究，这个看似伦理学中“美德”命题的领域实际上也属于美学研究的领域，因为“德性美”研究的是人的行为方式所体现出的美感与特定审美主体对这些行为方式的特定审美心理。希伯来民族的德性美意识生成于这个民族长期所处的艰难环境，但由于汇入了这个民族独特的神学思想而形成一种极强烈的伦理与审美的共生心态，它反映在希伯来民族的文学作品中，也反映在《旧约》等作品的历史叙事中。它使这个民族在自我陶醉的审美欣赏中发展出独特的“人种贵族”意识，即自认为是“上帝的选民”，进而使之与外民族的宗教理念冲突愈演愈烈，也终于使人意识到这个民族所开创的优越的神灵意识与狭隘的民族心理的非良性互动。希伯来这种宗教意识与“德性美”互渗的悖论导致它必将为更为开阔的宗教意识与“德性美”的互渗所代替，这个代替者就是后来的基督教。

我们对希伯来美学思想的深层探索还包括两个层面：一个是对该民族悲剧意识的探索，另一个是对其神异意识的观察研究。关于希伯来民族悲剧意识的研究，我们参考了国内悲剧美学专家邱紫华先生的研究成果，他于1980年代提出的关于人对悲剧命运的抗争精神是悲剧美学思想的核心的论述和希伯来文学中缺乏悲剧性的论述至今尚无人超越。我们赞同邱先生的悲剧理论与美学见解，而在此基础上，我们试图提出希伯来民族的悲剧性抗争精神消解的原因：它其实是一种抗争精神的极致，无论是以利亚撒从容赴死、母子殉教还是“马萨达”960名起义者集体自杀殉难都体现了一种无以复加的抗争精神，而我们认为这种抗争精神的极致便是它的消解，它消解了抗争精神的外在形态，而把它的内涵直接奉献给全能的上帝。希伯来民族在灾难重重的命运中是永不屈服的，这种不屈精神体现为一个面临肉体上被消灭的民族顽强的存活，活下去就是胜利，这是这个民族历尽灾难而存留至今的重要精神支柱。

由此我们转向对希伯来民族神异意识的观察，这是本书探索的重要创新之一。我们提出希伯来神异意识这一概念，认为它是人对自己尚不能理解的超自然现象的一种感知状态，它体现为人们对神迹的热烈信心；它把本属于人自己的对于不幸命运的抗争精神消解了，因为在这种思维里，神的奇迹能够带领他们超越一切灾难和奴役，既然神可以选中摩西带以色列人走出埃及，既然神会选中孤胆的以笏去刺杀敌酋，而在神的意图尚未明确之前，人的抗争行动肯定是极少显现的。

神异意识在希伯来民族的美学思想中占重要地位，它在很大程度上支配了这个民族的文学活动与审美活动，因而我们认为它实际上已经成了希伯来民族美学思想的核心。它在美学史上的一个重要贡献就是创造了完美的喜剧审美范畴，这种审美创造的最典型例子就是犹滴取敌首的故事，这个故事把犹滴作为一个女人的美丽和德性与上帝的神迹做了完美的融合：她的美所向无敌，她的智慧是胜利的旗帜，她的品德是上帝嘉许的典范。这种完美的喜剧审美范畴超越了亚里士多德“喜剧模仿低劣的人”的喜剧理念，也超越了巴赫金狂欢化的喜剧理论，它是一种喜剧的神圣和谐的状态。这种独特的喜剧理念影响了中世纪的神圣赞美诗和奇迹剧，影响了但丁创造的崇高的喜剧诗学理论；我们甚至可以从莎士比亚《威尼斯商人》的喜剧性完美表现中、从《暴风雨》的奇迹中感受到这种神奇的审美情趣的影响。

第一章

古希伯来美学思想的特殊性

古希伯来民族美学思想的特殊性，在于它是一种以一神宗教思想为基础的原始民族的审美观，它以上帝为美的本原，以无形无象却无所不在、无所不能的上帝在审美对象中体现出的崇高与静穆的审美感受为具体形态，以普世性的伦理原则为最高美德境界，由此映照出古代人类的审美与伦理的心理积淀，显示出独特的精神价值。

第一节　独特的古代民族与独特的美学思想

古希伯来民族是世界民族之林中的一个十分独特的民族。这个民族与迦南（现今巴勒斯坦）有着难以割舍的缘分，他们于公元前19世纪离开两河流域后便辗转来到迦南，遇荒年投奔埃及做了奴隶，之后在英雄摩西领导下又返回了迦南。所谓迦南，原本是挪亚次子含之子的名字，《创世记》里说，挪亚从方舟中走出来后做了一个农夫，种葡萄。有一次他喝醉了酒便赤裸着躺在帐棚里睡着了。含看到了，忙告诉闪和雅弗，二人用衣服盖住了挪亚的身子；而挪亚醒来后，知道自己被窥见，便诅咒了含的儿子迦南，虽然迦南并无过错：

迦南当受咒诅，
必给他弟兄作奴仆的奴仆。

……

耶和华闪的神是应当称颂的，
愿迦南做闪的奴仆。
愿神使雅弗扩张，
使他住在闪的帐棚里，
又愿迦南作他的奴仆。①

我们似乎从这极尽刻毒的诅咒语言里看到了挪亚活生生的愤怒的脸，感受到对被窥的强烈羞愤。西方学者对此给予的高度重视使我们对挪亚这种羞愤有了更深的了解：

他（李奇，Edmund leach）认为含偷看了赤身露体的挪亚，指的就是他勾引自己的父亲，因此挪亚才会大动肝火，并诅咒含和他的后代。②

显然李奇的阐释未免发挥过多，《创世记》文本并无此暗示；但含的兄弟闪和雅弗"拿件衣服搭在肩上，倒退着进去，给他父亲盖上，他们背着脸就看不见父亲的赤身"，这样的描述也确实说明裸身被窥是一件极大的羞耻，故而挪亚指着耶和华的名义诅咒含的儿子迦南，愿他做闪和雅弗的奴仆。后来迦南的后代在迦萨一带建立了邦国，再往后，闪的后代即希伯来人也迁来定居，他们这些后来者反客为主，以居高临下的态度与迦南人"共享"这块土地，似乎挪亚的那次神圣诅咒给了他们这一项特权。

但他们无法按自己的愿望与迦南人相处，并且他们的民族命运一直是多灾多难的。在"士师时代"即摩西之后的岁月里，他们与信奉巴勒神的迦南土著陷于长期的战争状态。他们建国的好景不算太久即陷于分裂，并先后为新巴比伦人、波斯人、马其顿人和罗马人所奴役。他们对罗马人的武力反抗最终被无情地镇压了，罗马人焚毁了他们的教堂，将他们驱逐至全世界，又干脆将迦南

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，第 10 页。

② 刘意青：《文化批评视角下的〈旧约〉神话》，载《外国文学》，2006 年第 6 期。

更名为“巴勒神的土地”即巴勒斯坦，以绝了他们返回故地的念想。此后这个民族便沦为一个没有祖国的民族，直到20世纪里，旅居世界各处的一些犹太人又返回这个地方，重新继续他们的迦南之梦，但却不免又与当地人陷于战争的连连灾祸，与他们的祖先在士师时代所忍受的战争煎熬并无本质的区别。

希伯来民族是一个弱小的民族，一个处处受人欺凌受人迫害的民族，在这个民族寄人篱下的两千年经历中，无人能数得清他们曾承受过多少迫害——我们不知道中世纪欧洲的宗教迫害者曾把多少犹太人推入火坑活活烧死，但我们的确知道希特勒纳粹在第二次世界大战期间曾杀害了600万犹太人。

然而这又是一个令我们感到惊叹的民族，因为在这四千年不幸的民族经历之后，他们仍然向世界传达着他们的声音，他们对人类科学、技术、经济和社会思想上的贡献总在引起我们的钦佩，他们的宗教经典被吸收进《圣经》、《古兰经》，进而拥有了全球最大多数的读者。他们向人类贡献的独特宗教思想影响了世界巨大数量的宗教人口。

希伯来民族对人类的最伟大贡献，是他们提出了一神宗教的理念。

神是什么？从社会学意义上讲，神就是一个群体的伦理力量的最高体现。神的观念产生于人对强大自然现象莫名其妙的恐惧，正如许慎在《说文解字》中的解释，说神是“天神，引出万物者也，从示、申”，其中“示”当然就是占卜行为，意为求神，而对申的解释则富有自然色彩，许慎说：“神也。七月，阴气成，体自申束。从臼，自持也。吏臣餔时听事，申旦政也。凡申之属皆从申。失人切。”许慎是东汉汝南召陵（现河南郾城县）人，阴历七月的中原大地常有电闪雷鸣，可谓阴气，亦即神行其中，与古希腊大神宙斯抛掷雷电于大地的行为相似；神的出现警示着人们不得妄为，于是为人类注入了自然伦理的观念，而当人们以同样警惕的态度来看待彼此间关系的时候，人间伦理便出现了，它是人类行为的最强有力的自我约束；人类把这种约束看作是神的意志，当然那约束者便是神本身。

古人类创造了各种各样的神，例如古希腊的太阳神阿波罗或古埃及的太阳神拉，这些神虽然形态与行为各异，但却有一个共同点：它们都是具象的，他们甚至还会变化成各种不同的形状，例如宙斯就曾变做公牛和天鹅。这实际上是人类用自己的心理活动去解释那些神的活动，并用自己的想象去建造那些神的偶像；而偶像一旦建造出来，它在人类眼中便有了自己的形体和思想，它与人的关系成了某种意义上的对等，于是人便有可能对神保留自己的心理或利益，

神已经是人的“异体”。

而希伯来民族所创造出的神却是无形无象、无所不在的。正如菲洛所说的那样：

> 上帝无所不在。他包容一切但不为任何所限。他无所不在，但无处是他的专属的领地。他不专属于任何具体地方，因为他自己同时用物质材料创造了空间和地点，而如果说创造者被包含在他所创造的任何事物之中，那便违反了所有的正确法则。他无所不在，因为他使其能量遍及陆地、水、空气和天空，而宇宙中没有任何地方是他不存在的。他以无形的约束将一切都统一起来，从未松懈……①

无形无象的神究竟在哪里呢？它存在于人的心里，因而便无所不在。于是，这样无形无象的神便因与人的精神存在于同一个地方而拥有一种人类无法回避的力量，它因与人“同体”而对人类产生出最大的伦理能量。

希伯来神的无形无象的特点使它拥有了一种无限的超越力量。在初民时代，任何族群的神都是狭隘的，并且是因视觉上的具象等其他的因素而无法相互超越的；它的伦理力量只能通行于族群的内部，而不同的族群间在伦理的认同方面存在着很大的差异，这种差异最终集中投射在神的身上，因而族群间（或竟是人与人之间）的纷争状态是持续的、永远的，很少有可能以共存的方式达到一种和谐。而希伯来人的神却在人对神的感知方式上适用于一切人类，因而它拥有了最大的超越性。正如菲洛所说的那样：

> 他们吸引和赢得了所有人的注意，包括野蛮人、希腊人、大陆和海岛的居民，东方民族与整个世界，东方民族和西方民族，欧洲民族和亚洲民族，整个世界的民族。还有谁没有对这神圣的第七天表达出高度崇敬，从劳作中把休息与放松给予自己和邻人、自由人、奴隶乃至他们的牲畜；②

希伯来民族的神在诸神林立的初民时代显示了强大的伦理能量，它虽然没

---

① Hans Lewy, *Three Jewish Philosophers*, Toby Press, 2006, p. 28.

② Hans Lewy, *Three Jewish Philosophers*, Toby Press, 2006, p. 109.

有打造出一个统治世界的优秀民族（如同以色列人自我认同为“上帝的选民”那样），但它终于把它与人类特殊的沟通方式推向了更多的民族，并且从古代推向了现代。

从希伯来民族的神灵意识出发，我们把目光转向本书的题目。我们认为希伯来民族的美学思想无疑是值得我们花大力气进行研究的。美学思想研究人的审美观，这在民族精神的研究中有非同一般的意义，因为审美观对人的支配是感性的，甚至几乎是本能的，它完全超越了理性，以至法国19世纪浪漫主义作家雨果在他的《巴黎圣母院》中为此做了精确的美学阐释：他的艾斯梅拉达无论在理性中多么明白伽西莫多是一个好人，她也无法同他走在一起，因为人对丑的拒斥完全是理性所无能为力的——她决不能爱上伽西莫多的丑；反之，雨果的这个例子还说明人对美的向往也是超越理性的，因为伽西莫多尽管在理性上知道自己丑自己不配，却义无反顾地爱着艾斯梅拉达，并最终为她舍弃了自己的生命。美对人类有如此巨大的精神作用，它当然也支配着希伯来民族的思想感情，并在这个民族的文学艺术中留下深深的烙印。

希伯来民族的美学思想是一种体现出强烈神学色彩的美学思想。它是一种以一神宗教思想为基础的原始民族的审美观，它以上帝为美的本原，以无形无象却无所不在、无所不能的上帝在审美对象中体现出的崇高与静穆的审美感受为具体形态，以普世性的伦理原则为最高美德境界，由此映照出古代人类的审美与伦理的心理积淀，显示出独特的精神价值。

第二节 审美心理与宗教心理的互渗

《创世记》本身是一种神话叙事，与赫西俄德的《神谱》十分相似，只是前者的叙事特别强调了神与人的界限，与后者形成了鲜明对比。《创世记》中上帝反复出现并数度与人立约，以此规范着亚当子孙的行为，这便是希伯来民族最初的伦理意识。不过，希伯来民族这种伦理意识的表达是超越人的理解的，因而它超越了人的理性的层面，并进而跃上了一个更高的台阶，这个台阶就是宗教。《创世记》的叙事是以全知全能的上帝的力量打造了这种宗教意识，使它成为民族生活的最高原则，并把这种原则渗透到人们生活的方方面面。审美活动则是人们生活中最重要的内容之一，因而希伯来民族早期的宗教意识与审美意识互渗，形成了该民族独特的美学思想。

从本书的角度来看，《创世记》又可看作是一种美学叙事。这并不奇怪，因为审美活动是早期人类的重要精神追求之一，例如在中国，“在距今约 2 万 8 千年的山西朔县遗址出土的穿孔石墨饰品，是迄今出现的全世界最古老的穿孔饰品实物”①。《创世记》开篇便是希伯来民族美学思想特征的典型叙事：

> 起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。
> 神说：“要有光”，就有了光。
> 神看光是好的，就把光暗分开了。神称光为昼，称暗为夜。有晚上，有早晨，这是头一日。

叙事中“神看光是好的”（And God saw the light, that it was good），其中“好的”一词（希伯来语为 Towb 或 tobe）自然系指“善”，而视觉上的这种善实际上便已经成了美（beautiful，希伯来语为 yapheh 或 yaw-feh'），正如托马斯·阿奎那在《神学大全》中所说的那样：

> 当某事物令观看者的眼睛感到愉悦时，我们称之为“美的”。②

在这里，这种美的创造者和欣赏者都是上帝自己。

而这段叙事的唯心主义哲学话语表达便是“美是理念的感性显现”：神本身是理念，光便来自神，而神最终又确定了一个审美判断：“光是好的。”我们在两重意义上把这段话中的“好”字阐释为美学意义上的“美”：第一，这个判断是一个视觉判断，它的原本意义更倾向于“漂亮”、“悦目”或“美”；第二，在古代民族那里，善（好）与美常常是一体的，希伯来语 Towb 或 tobe 本身也具有“美好”的含义。古人常以善为美，例如中国古代语言中的美就是“大羊”：许慎说美是“甘也。从羊从大。羊在六畜主给膳也。美与善同意。”“大羊”能提供更多的肉，因而是善的也是美的。

---

① 王诗群：《浅析中国古人类的审美意识特征》，载《美术大观》，2006 年第 5 期。

② 宋旭红：《巴尔塔萨神学美学思想研究》，宗教文化出版社，2007 年，第 58 页。

《创世记》还以直接描述的方式表现了上帝在创造活动中的审美目的，在第11章、第13章、第19章、第25章都描述了神在完成某项创造之后的审美感受，“神看着是好的”，而在神完成全部创造之后，《创世记》又描写道：“神看着一切所造的都甚好。”关于伊甸园的创造，《创世记》丝毫没有忘记交代造物者的审美意识：

耶和华神使各样的树从地里长出来，可以悦人的眼目。

宗教意识与审美意识的互渗是两者间的一种强烈互动，这种互动的结果便使人的宗教意识与审美意识都有更大的延伸与扩张。亚当和夏娃在伊甸园里的时候，他们对神的感觉是相当淡漠的，尤其是对违抗神命的后果不以为然，以致蛇的一句“不一定死”的话，竟然说动夏娃先吃了禁果；而《创世记》的叙事似乎还特别交代他们对美丑的意识：吃禁果前的亚当和夏娃对“丑”并没有任何意识，“当时夫妻二人赤身露体并不羞耻”，而对美与善的事物却是“一见钟情”的：

女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了。①

《创世记》的叙事告诉我们实际上正是对善与美的追求使亚当和夏娃违抗了上帝的禁令，而同是这一追求使他们意识到了上帝，意识到上帝的权威。吃了禁果后的亚当和夏娃首先增加的是“审丑意识”：

他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子，为自己编作裙子。②

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003年，第2页。

② 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003年，第3页。

“审丑意识”的出现使亚当和夏娃开始有了不同的感觉，自身的“赤身露体”之丑使他们对神产生了敬畏，于是他们躲了起来。亚当对上帝说：

> 我在园中听见你的声音，我就害怕，因为我赤身露体，我便藏了。①

《创世记》的叙事并未从道理上解释亚当和夏娃为何感到不穿衣服是丑的，只是从形象的角度来说，吃了果子他们的眼睛明亮了。但我们也许可以从心理学的角度补充《创世记》并未做出的解释。从心理学角度出发，我们知道，我们感到羞愧或无地自容的时候，亦即我们面对着比我们更强、更高、更完美的事物的时候。同理，我们认为，亚当和夏娃感到羞耻是因为他们面对着上帝的完美。

《创世记》对亚当和夏娃的羞耻心的叙述也有极重要的美学蕴含。当亚当和夏娃意识到自己不穿衣服为丑而可耻的时候，他们“便拿无花果树的叶子为自己编作裙子”，但这丝毫没有缓解他们对自身羞耻的自责感，当他们听到上帝在园中走过的时候，他们仍然要躲起来；而当上帝处罚了他们之后，上帝仍做了一件看似多余的事情：“耶和华神为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿。”此后亚当和夏娃便开始了他们的世俗生活，生下该隐和亚伯，后来又生了塞特；但他们在园中穿无花果树叶裙尚摆脱不掉的羞耻感此时已经完全摆脱掉了。这一叙事从本书的角度来看，便是神的完美补足：神的补足满足了人类追求自身完美的心理。

于是在《创世记》的叙事中，完美的概念与上帝重合了，这是希伯来民族审美意识的核心，他们以完美的绝对性看待着自己对神的崇拜，不许有丝毫杂念在其中，这便解释了这个民族的宗教信仰何以如此虔诚，实际上当亚伯拉罕在决定杀掉自己心爱的儿子以撒以祭上帝的时候，他对完成这次敬神表达的要求是完美的，不能掺杂哪怕是一丝一毫的个人意志，相比之下希腊神话中的普罗米修斯在祭祠大神宙斯的时候却大大地耍了一个心眼儿；同一角度我们也可以看到，希伯来民族又是以宗教的虔敬去追求完美的，这种追求形成了这个民族的文学经典中许多的如但以理、犹滴那样超越现实的审美形象，形成了这个民族崇高虔敬而又和谐完美的喜剧精神，与古希腊罗马文化中的诙谐俗趣的喜

---

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003年，第3页。

剧审美风格迥然不同。

第三节　偶像神信仰与非偶像神信仰的审美心理辩证

《创世记》的叙事给我们的启示，是审美心理与宗教心理在思维方式和情感方式上可以出现重合，这种重合在早期人类那里实际上很难分得清彼此，因为人们最崇敬的神也必然是他们认为最美的。不过，这种重合在不同的民族那里当然也是不同的：有的民族信仰多神，例如古希腊罗马民族和古代印度民族，他们的审美心理就呈现出多极、多层次的特征，他们的神之美也是多姿多彩的；有的民族宗教意识淡漠但富于理性精神，如古代中华民族，它们的审美心理则是思辨的（我们立刻联想到庄子《逍遥游》里的小大之辨），而他们的美的理念则趋于写意，给人留下更多的思考与感受的空间。希伯来民族信仰一神，他们对待神的态度是无比崇敬的，而他们的审美理念则是完美与崇高的。

希伯来民族的早期历史就是一部围绕着偶像神与非偶像神的斗争与自省的历史，这种斗争也是《旧约》中《出埃及记》、《士师记》等篇的基本叙事模式。神在“摩西十诫”中告诫以色列人，说“除了我以外，你不可有别的神”，“不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神”①。我们在亚当到摩西与耶和华的一系列交流中看到的是同一种神学思维，即神是无形无象的。在本书的视角上，非偶像的宗教意识主要体现了以下各个方面的意义。

从政治角度来看，偶像与非偶像的宗教意识是以色列人与当地迦南人冲突的焦点，这种冲突的模式甚至延续到当今的巴以冲突。迦南当地人侍奉的神是巴力（Baal，这个名字来自腓尼基语言，意思是“主人”）。巴力并非独特的个体，在迦南一带曾有无数巴力，它们是农业民族的神，当地人赋予它们以不同的偶像，相信它们掌管着雨水使农作物繁衍生长。当以色列人来到迦南，他们中的许多人曾和人类其他民族的情形一样，入乡随俗，与当地人融合在一起；

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，第 72 页。

他们当然也接受了他们的巴力神。历史上许多小民族都经历了这样的过程，融合成更大的民族。



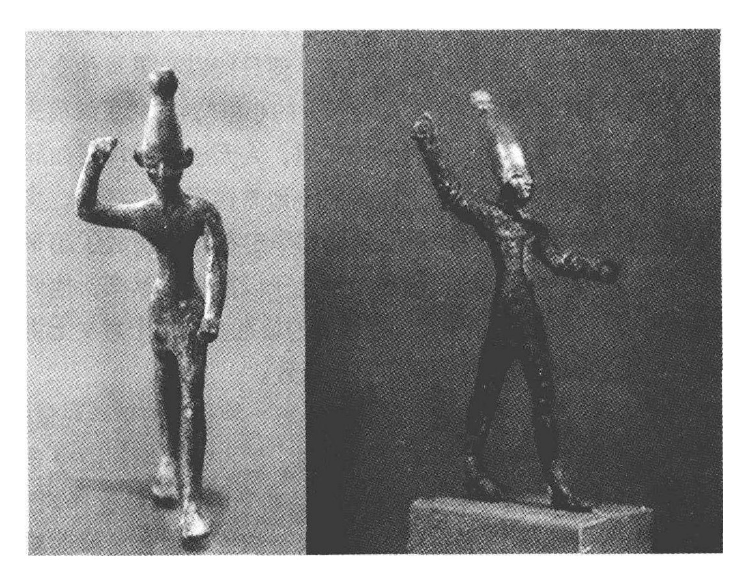
巴力是一个胡须浓密的男人形象

但希伯来人的宗教观念阻止了以色列人与迦南当地各族的融合，因为这一宗教有相当强烈的排他性，在这种宗教意识看来，侍奉当地人的巴力神便是接受异神，违反了耶和华在“十诫”中的禁令，是“耶和华眼中看为恶的事”①。在《士师记》中，以色列人会突然感受到耶和华的责备，转而向当地人的巴力神发起攻击，捣毁偶像，与当地人直接进入战争状态。以色列人这种宗教意识对人的行为的支配是人们无法用理性理解的，因为他们从和谐相处到进攻杀戮的态度转变超越了常理，超越了人们对利益即土地、财物或其他资源的争夺，而导致相互间只能将对方看作不通情理的“异类”，除了肉体上的消灭之外找不到任何其他解决矛盾的方式。

从哲学角度来看，非偶像的宗教意识意味着人类原始宗教意识的升华，而这种升华便是希伯来民族独特的美学观念的产生基础和前提。希伯来民族在神的观念上使神走向了崇高的顶峰，在人的心理上使人面对神如同面对自己的心

① 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 374 页。

灵一样无可回避。



巴力神在迦南当地人的想象中有千姿百态

希伯来民族开创的这种非偶像的宗教意识表达了神的观念从有限走向无限。毫无疑问，偶像的宗教意识是有限的，它们不仅有自己的具体的有限的形体，而且还有着自己法力的地域或属性的局限。例如希腊的大神宙斯可说是足够强大的神了，荷马史诗里说他自信全体俄林波斯神聚在一起都不会是他的对手，但他在地域上并不能包办一切，因为在海洋上有海神波塞冬，在冥府有哈得斯，他们虽然尊宙斯为王者，但不免有时会阳奉阴违，例如哈得斯奉宙斯之命放回得墨忒耳的女儿珀耳塞福涅，竟敢给她吃了石榴，使她在一年里总不免有一半的时间同他一起生活在地狱里。在属性上宙斯也不是最强大的，例如希腊英雄的许多壮举是他的女儿雅典娜上前协助的，而爱神阿佛洛狄忒的腰带也能屡试不爽地让他爱上某个女神或女人。此外，他还最惧怕他的老婆赫拉，不得不在她面前用一次又一次的撒谎来掩饰自己偷情的劣迹。

偶像神的局限性与个体性无疑提升了人自身的地位（就连那个“给最美丽者”的金苹果都不得不交到一个凡人的儿子帕里斯那里寻求裁决），因此从本质上讲，人可以根据自己的需要来决定崇拜哪些神、搪塞哪些神。在特洛伊战争中一位希腊武士狄俄墨得斯竟然被雅典娜摘去了凡人的眼罩，并按她的命令毫不客气地用矛枪刺中了战神阿瑞斯的小腹，狄俄墨得斯在他自己的思维中显然

确定了自己的主体地位，而将诸神视为他者。

以同样的视角，我们可以看到希伯来非偶像宗教意识的进步性。希伯来民族的耶和华神是非偶像的，人既不能看到它，便只能以心灵与他交流，于是所谓神的“无所不在”其实便等同于“存在于人的心里”，它的思维模式就是你想到了神，神就来到你心里。在这种思维模式里，人无法回避神便如同无法回避自己的心，于是神便在最大的程度上或是完全地掌握了人的精神。我们在《创世记》里看到，亚当和夏娃只是“听”到耶和华走在园中便藏了起来，而亚伯拉罕只是听到神的旨意便要杀掉自己的亲生儿子以撒以作献祭，他们并不需要看到耶和华“本人”，不需要“当面”接受神的旨意。从这个意义上讲，这种非偶像宗教意识已经把神的权威提升到崇高的极致。

从美学角度来看，非偶像的宗教意识维系着一种全新的美学观念的诞生。

人类早期的艺术创造当然是离不开形象的，考古学发现的距今 3 万年的阿尔塔米拉洞穴的动物岩画和“维林多夫的维纳斯”雕像都是这样的形象艺术。当我们观察这些古代艺术作品的时候，我们感觉到这些形象显然维系着某种精神的东西，那是原始人对一个未知世界的企盼，企盼那掌握他们命运的神秘力量能赐给他们更多的猎物或让他们繁衍更多的子孙。这就是原始的宗教意识。我们知道，原始人类的宗教意识与原始人类的审美观念实际上是混为一体的，而两者的结合便是原始人类走向进步的巨大催化力量，使人类产生出哲学、政治、军事、伦理等方面的更高级的思维，也使人类产生出更加丰富的审美观念。

由于偶像本身是具体的又是个性的，所以人类早期艺术衍生出的审美观念也是多种多样、多姿多彩的。古希腊民族丰富的神话既创造了丰富多彩的雕刻艺术和建筑艺术，也创造了史诗、悲剧、喜剧等激动人心的叙事艺术。我们以古巴比伦史诗《吉尔伽美什》为例，可以看出偶像神或多神意识对史诗的美学影响：史诗描述了天神安努、女神伊什塔尔等性格各异的神祇形象，他们的个性是引发史诗故事的决定因素，正是由于他们的个性冲突，才演绎出史诗中轰轰烈烈的英雄主义审美品格和英雄的悲剧意识。

非偶像的宗教意识显然晚于偶像宗教意识的时代。希伯来民族一神教的宗教产生于摩西在西乃山与上帝立约，这在时间上已经是以色列人走出埃及之后，而早在亚伯拉罕尊耶和华之命杀子献祭之前，他的父亲他拉便曾在吾珥“侍奉别神”。因此，希伯来民族的一神宗教也是从多神或偶像神宗教发展而来的。

与偶像崇拜的宗教意识相比，希伯来民族的非偶像宗教意识产生出的是统

一与和谐完美的审美观念。

如前所述，希伯来民族的非偶像宗教意识把神在人心目中的权威提到了最高，这便产生出一种心理学意义，即否定人自身的意志与理性思索，而以无限的崇敬朝向最神圣的权威，从而抹平了一切思维的杂念：亚伯拉罕决定杀以撒献祭的时候没有进行过多的思考，挪亚在诅咒孙子迦南的时候也是脱口而出，并未考虑自己这样的诅咒对孙子迦南及其后代是否公平。（挪亚裸身被次子含无意碰到，即使为罪，罪不致祸及与此事绝不相干的迦南及其子孙吧!）而后人接受这个《圣经》故事的时候也多半没有思考这一伦理问题。这说明在希伯来人的意识里神的意志是万万不能窥探的。

理性思维的否定导致崇敬情感的极端化，它是一种宗教的狂迷，一种全然主观唯心主义的心理幻境；从美学意义上讲，这种心态将现实一股脑抛下，特别是排除了现实当中的丑，进而全然主观地进入了一个纯美的极致境界。这是一种顶点的崇高与完美，它以无比的神圣感使人排除了对暴力、痛苦和死亡的恐惧，彻底摆脱了患得患失的抑郁心态，以无比和谐的情趣带给人无比幸福的情感，这是偶像宗教意识中很难企及的美学意境。在人类的美学史上，希伯来民族的宗教意识奠定了一种不同于希腊喜剧的崇高喜剧美，它在希伯来文学中的表现就是表现人在苦难中的精神升华，达到一个无比宁静和谐的崇高境界，这个境界就是后来基督教的天国。

于是，我们在这里看到了两种截然不同的审美观念：一种是以偶像崇拜宗教意识为特征的审美心理所代表的多样化倾向，另一种是以非偶像崇拜宗教意识为特征的审美心理所代表的统一化倾向。当然，这两种来自人类初民时代的审美倾向相互间决不是不相干的，而是相互渗透相互包含的；二者之间实际上形成了一种对立统一的辩证关系，在人类的美学史上此消彼长，从而走向人类美学思想的最高境界。

第四节　伦理美德意识与审美心理的融合

美德是伦理学术语，指人超越利己心态转而利他的行为方式，由其利他行为而获得全社会的认同与嘉许；伦理学的美德与文学艺术的审美亦有交叉，因为人类美好的行为方式无疑也归属于人类的审美活动范围。如同“文学是人学”一样，美学也是人学：美学面对的是人的审美心理活动，它把宇宙万物统统纳

人人的审美判断，于是我们通过人类对美的观念的表达，能够更深刻地认识人类自己；而当我们研究人对自然、对人的创造成果即艺术、对人自身行为的赞美的时候，我们会发现人的行为美是文学中受到最热烈赞美的主题。在世界文学的形象画面中，我们会热烈欣赏莎士比亚所赞美的“这个金黄色火球所点缀着的灿烂的屋宇”，但我们更为那忧郁王子哈姆莱特的深沉思考所震撼，因为我们从他的思考中品味到人类行为的最高美德原则。人的行为美集中着人类一切美的追求，而人类最美的行为准则就是美德。从这个意义上，可以说人的美德就是文学艺术的美学追求的最高境界。

希伯来民族的美德观念与其他民族有一个重要的区别，这种区别可以说是对人类原始时代以来形成的美德观念的超越。以多神宗教的古希腊美德观念为例，虽然亚里士多德概括出人类行为的智、勇、节、义四种美德，但这些美德在“公正”这个理想平台上仍难以达到统一，因为公正的概念本身建立在各种争端的动态平衡之中，正如希腊联军发动战争夺回海伦是正义，特洛伊人守土卫国也是正义，而这一争端最终仍不免葬送于力与智的较量；因而古希腊人的美德观念没有终极的追求，古希腊人的智、勇、节、义的美德观念最终也必然被纳入基督教的美德观念中，成为其美德观念中的“四枢德”，而在这些美德之上仍须有更伟大的美德理念加以引导，这便是基督教的信、望、爱“三超德”。“三超德”把人的美德理念指向了上帝，于是使欧洲古老的美德理想得以升华。基督教“三超德”在思维方式上实际上是脱胎于古代希伯来民族对人类行为美的审美方式的。

希伯来民族的美德观念与审美观念是处于一种特殊的统一状态的，二者统一于一个独一尊神即上帝耶和华，这种以神为本的美德观念超越了人自身所能达到的美德境界，提示了人自身的羞耻、愚妄、怯弱、自私和贪婪，所谓“人一思考上帝就会发笑”就是人在这种神学思维模式中的自嘲，当然这种自嘲在人的美德观念中是有着积极作用的，因为积极避免缺点错误便是在提升人的美德。

从这个意义上讲，《创世记》所描述的人类行为方式的审美思辨活动竟是从“审丑”开始的。亚当和夏娃吃了禁果，方才意识到自己不穿衣服是羞耻的，而挪亚也是因被窥见裸身而诅咒迦南及其后代，用世代为奴服侍他人来赎其父含窥视的过失。这两项“罪行”其实都产生于似乎无关紧要的过失：亚当和夏娃不过是吃了些果子，而含窥见挪亚裸身则完全是无意，并且，他还善意地叫来

了兄弟们给父亲搭上一件衣服；相比之下该隐杀亲的重罪反倒获得上帝的宽恕，说“凡杀该隐者，必遭报七倍”①，这种巨大的反差意味着什么呢？意味着希伯来民族把羞耻看作是极其关键的大罪：亚当和夏娃吃禁果的罪被视为“原罪”，即能够衍生出无数罪孽的最初的犯罪。

但丁曾在《神曲》中解释说亚当和夏娃的犯罪并不在于吃了那果子，而在于违反那不能违反的禁令（亚当在恒星天里对但丁说，“我的孩子呀！你要知道：并非那果子的美味引起这样的放逐，只因为我超过了界线罢了”②），这一阐释对我们的启示意义在于一种对不经意犯下的过失的追悔，不过这种追悔如果不能与人的羞耻心结合在一起的话，便无法显示它的严重性。从心理学角度上来讲，追悔与羞耻心都是人类最希望摆脱却是最难以摆脱的心境，人类情愿为弥补这种心境的缺憾而付出高昂的代价，这种心理活动便是《士师记》中以色列人许多美德的发生原点：他们在迦南生活，也曾不经意地容忍异神巴力，而他们并不曾意识到这是违反耶和华的“不得跪拜异神”的禁令；而一旦他们意识到这种罪孽感的时候，他们就变得出奇的勇敢与虔诚，出现了耶弗他、以笏、底波拉那样大无畏的勇士；这种对自身罪孽的自省意识也使他们从哲理的角度审察自我，创造出大型哲理剧《约伯记》中约伯那样虔诚的宗教形象。这些形象与他们代表的希伯来人的美德观念就是希伯来文学中崇高的审美观念的体现。

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，第 4 页。

② ［意］但丁：《神曲》，王维克译，人民文学出版社，1997 年，第 466 页。

第二章

古希伯来美学思想的神学基础

美学是研究人的美丑观念的学问，而当我们试图把握希伯来民族的一些独特的审美观念的时候，我们总不免触及这种审美观念的根源性的东西，这就是产生这些审美观念的生活习惯；而这时我们又总会意识到：我们并非在面对一个在自然生长的过程中形成各种生活习惯的民族，如同古希腊或古代东方许多其他民族那样，而是在面对一个由强大神学理念规范其生活习惯的民族。希伯来民族独特的神学思想对该民族的社会生活实践产生了巨大的影响，这种影响以强大伦理驱动力的方式塑造了这个民族的是非善恶观念，也塑造了人们关于美丑的选择取向。希伯来民族的一神宗教理念因而成了这个民族美学思想的神学基础。

第一节　美学研究的哲学思维与神学思维

从思维方式上讲，人类的美学研究主线是哲学式的，这种研究把美认定为事物的一种终极属性，正如古希腊数学家毕达格拉斯提出的“美在和谐”的思想，和谐被视为美的终极境界。毕达格拉斯开创的这种认识美的思维方式被赫拉克利特、柏拉图、亚里士多德乃至康德、黑格尔所继承并发扬光大，形成了人类美学思想的主要代表，人们认为这些代表了人类的全部美学思想。

但人类研究美学的思维方式并非仅为哲学方式这一种，因为终极美学境界

因其超越了一切现实当中美的事物而实际上进入了一种无限与自由。这种无限与自由只有神的观念才可与之相当，于是人类便不能不把这种哲学中的美学境界引向神学的思维。这类似于柏拉图的理念说，他认为理念是真实的，而现实世界只是理念的影子；而当黑格尔提出"美是理念的感性显现"的时候，他仍继承了柏拉图的思维方式。当然柏拉图仍然是在用哲学的话语进行他的阐释，他从未讲过理念就是神。

然而柏拉图的哲学思维方式在欧洲中世纪里被纳入了神学的轨道。朱光潜在《西方美学史》中批判"经院派"学者"把一切学问都看成神学中的个别部门"的时候也指出了这样一个事实：

> 从圣奥古斯丁到圣托马斯·阿奎那，中世纪欧洲有一股始终一贯的美学思潮，就是把美看成上帝的一种属性，上帝代替了柏拉图的"理式"。上帝就是最高的美，是一切感性事物（包括自然和艺术）的美的最后根源。通过感性事物的美，人可以体会到上帝的美。①

显然从圣奥古斯丁到圣托马斯·阿奎那都已开始使用另一套不同于哲学思维的话语，即神学话语。尽管圣奥古斯丁仍然支持"美在和谐"的美学思想，尽管圣托马斯·阿奎那把"整一、匀称、鲜亮"看作美的三个完整条件，但从本书的观察角度来看，他们都已经成为谈论神学美学的先驱。

然而在欧洲学术史上，他们的这种以神学为主导的美学思想后来被淹没在强大的人文主义思潮之中。自文艺复兴至启蒙运动的若干世纪里，欧洲人的理性精神逐渐占据了整个舞台，而神学在尼采"上帝死了"的惊世骇俗的结论中愈加低落，因而"哲学美学"也几乎完全覆盖了"神学美学"。

实际上，当黑格尔提出"美是理念的感性显现"的著名观点的时候，他已经把哲学美学推过了巅峰，因为他所讨论的已经不再是美的理念本身，而是美的理念的显现载体，而他所谓的美学实际上也已经成了哲学话语中的艺术研究，美学已经被降格了，正如美国费城威斯敏斯特神学院（Westminster Theological Seminary in Philadelphia）教授威廉·埃德加（William Edgar）所指出的那样，他在《美的复仇，护教学的拓展》一文中谈到了西尔维尔德的历史主义理论对

① 朱光潜：《西方美学史》，人民文学出版社，1983年，第128页。

黑格尔的批评：

> 他（按：黑格尔）将一切美学的东西贬低为艺术，即降低为“精致的艺术”（fine arts）（建筑、绘画、音乐、诗歌），从而贬低了美和鉴赏力的位置。他通过把一切美学的东西划归到艺术的科学（science）门下来将美学理性化。对黑格尔而言，人类化、理性化了的艺术成为了它自身的超验标准。美被理解为艺术品，而不再是一个抽象的（尽管是个体化的）标准。造成的结果就是，只要是艺术的东西那就是美丽的，甚至丑陋的东西也是美丽的。①

黑格尔的美学思想代表了哲学美学的最高成就，同时也将哲学美学引入自身的困境，由此人们不能不返回到美学最初的分野，即中世纪神学美学家对柏拉图理念说的继承，这种美学认为“上帝就是最高的美，是一切感性事物的美的最后根源”；事实上这种美学本体论的回归发生在 20 世纪。有人指出，“神学美学”一词最早出现于荷兰神学家、宗教史家范·德·略夫（Gerardus van der Leeuw，1890—1950）1932 年出版的《神圣美与世俗美》（*Sacred and Profane Beauty：the Holy in Art*）一书中②，而到了瑞士神学家冯·巴尔塔萨于 20 世纪 60 年代发表的专著《荣耀：神学美学》（*Gloria，Una Estetica Teologica*）的时候，神学美学的概念才开始流行：“如果‘神学美学’概念在当代神学中某种程度上得以流行的话，这在很大程度上要归功于巴尔塔萨的工作。”③

巴尔塔萨的神学美学思想被视为神学后现代转向的代表，他的思想的美学价值在于摆脱了西方哲学美学与现代化进程所带来的科学主义与实证主义的审美桎梏，这种在启蒙运动后占统治地位的理性主义审美方式将审美活动变成了一种静态的单纯羡慕，而失掉了审美活动最生动最有意义的“纯真与激情的美感”，而巴尔塔萨则指出，这种失落则意味着“‘启示’与‘美’的分离”。

---

① 刘光耀、杨慧林：《神学美学》，第 1 辑，上海三联书店，2006 年，第 13 页。
② 刘光耀、杨慧林：《神学美学》，第 1 辑，上海三联书店，2006 年，第 68 页。
③ 刘光耀、杨慧林：《神学美学》，第 1 辑，上海三联书店，2006 年，第 55 页。

> 巴尔塔萨一生神学“战斗”的目的就是要恢复“启示”与“美”之间的亲密关系，让上帝的荣耀重新成为基督教信仰及其神学的核心内容。①

于是我们又看到，在巴尔塔萨的书中，美学在某种程度上又回复了中世纪圣奥古斯丁到圣托马斯·阿奎那的美学理念，美重新成为上帝的一种属性，“上帝就是最高的美”。于是我们又重新考虑以黑格尔为代表的哲学美学思想的局限，重新思考一种真正可以回答美学本体论问题的理论阐释，显然除了上帝之外，没有任何事物可与美的本体相提并论，因为没有任何事物如同上帝的启示那样给人们以最新鲜的“纯真与激情的美感”。英国兰开斯特大学宗教研究系的佩特里克·谢里（Patrick Sherry）最终为我们廓清了哲学美学与神学美学的界限，他在《圣灵与美：神学美学导论》（*Spirit and Beauty: an Introduction to Theological Aesthetics*）一书中指出，哲学美学的失误在于它忽视了美本身。谢里认为，从哲学美学出发，美就变成了一种令人愉悦的东西，这实际上是一种美的降格，并且由此更导致人们把美当作一个已经过时的陈腐的概念，这正如美国费城威斯敏斯特神学院教授威廉·埃德加在上述文章里引用的一个例子，这个例子说明人们已经把美踩踏到何种田地：

> 南犹他州大学的一位学生最近就美的这一禁忌的问题（在因特网上）抱怨说：“在我的任何高级文学选修课上，如果我要说某一首诗很美或是很令人感动，我就会遇上骨碌骨碌转的眼睛和放肆的嘲笑。那些词语在大学里我们是不说的。”②

而谢里则尽力阐发了审美的最本质特点，它不仅仅是一种观照，它更是一种“体验”，正如国内学者所指出的那样：

> 谢里明确认为，把美归根于上帝，其更普遍的基础在于对上帝临在的强烈体验，而不是基于推论。美这个术语，就适用于这种体验，这体验是因为上帝的全部美妙和魅力。③

① 刘光耀、杨慧林：《神学美学》，第1辑，上海三联书店，2006年，第57页。
② 刘光耀、杨慧林：《神学美学》，第1辑，上海三联书店，2006年，第2页。
③ 刘光耀、杨慧林：《神学美学》，第1辑，上海三联书店，2006年，第33页。

谢里的观点揭示了神学美学的最根本特征，那就是揭示审美体验中的神秘性，他把这种神秘性指向了圣灵，但这似乎又把美学的讨论引向了宗教学的三位一体的论辩，与黑格尔在不同的极端上同样越过了一个似乎不该越过的巅峰。

而当我们从谢里和巴尔塔萨的当代神学美学思想回溯中世纪美学思想的时候，我们发现这种美学思维方式仍有其更远的源头，那就是古希伯来民族的宗教文化生活与审美思维方式。在希伯来文化中，上帝被理解作无形无象的精神，这种精神具有唯一性和无限性，因此它可以凝聚人们对美的全部体验，美成了这个唯一、无限的精神的一种属性；在这里，美并不是以柏拉图的理念的形式向世界投下它的影子，而是一种神奇的最高意志，它以无限的大能和最神秘的意志激发着人们内心的审美体验，它用美的精神激发着大卫的勇敢、所罗门的智慧、但以理的信心与犹滴的魅力；我们看到，这些希伯来文化的形象无一不透射着这个民族的审美情趣，而这种由神圣美的启示所焕发出的人类精神力量已经超越了人类物质力量本身而辉煌地显示了美学的最伟大的神奇。在希伯来人那里，美学不是一种黑格尔式的学问，而是一种神奇的生命美。

可以说，希伯来文化正是神学美学的原初土壤。

第二节　《旧约》创世神话的神学美学解读

西方学者认为在伊斯兰时代以前，犹太民族并没有系统和理性化的神学①；他们认为只有公元初的犹太哲人菲洛是个例外。这一观点是符合实际并且富有启示意义的。生于公元前 20 年到公元 50 年的菲洛是糅合犹太思想与希腊哲学的最早的集大成者，尽管他是犹太人，却借助希腊的思辨哲学才得以梳理古希伯来民族的神学思想。而阿拉伯世界兴起后进行了“百年翻译运动”，将大量古代著作包括希伯来语圣经译成阿拉伯语，这一运动也完善了古希伯来民族的神学思想。而这些理性化的神学思想概括都来自希伯来语圣经叙事本身体现出的

① Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*，三联书店，2006 年，第 73 页。

神学思维。

神学思维是关于世界的一种全然唯心主义的思维方式，并且，它还是一种以绝对一神论为前提的思维方式。这种思维方式把神看作一个具有人格化的绝对主体，认为这个神创造并拥有宇宙万物，因此宇宙万物终归于神；神创造了人，而人必不能离开神，并且人的最终死亡正是向神的回归，正如《创世记》中上帝对亚当说的那样："你本是尘土，仍要归于尘土。"这是一种容量最大的思维方式，它可以将宇宙与人间的一切运作纳入思维的逻辑之中，适应一切，解释一切，这种思维实际上不必迁就任何"例外现象"。

用这一观点来衡量，我们发现希腊神话的创世活动不能算作神学思维的表述，因为希腊神话的创世的神并不曾具有"创造并拥有宇宙万物"的光荣。希腊神话中诞生于混沌中的大地母亲该亚其实并不拥有世界的万物，而她生出的那些伟大的神，乌剌诺斯被克洛诺斯阉割，克洛诺斯被宙斯打败，而宙斯虽然拥有雷电等强大的力量，却仍不能拥有一切：他既不能预知特洛伊战争的每日胜负，也不能摆脱老婆赫拉的监视，所以希腊神话只能算作是一种关于世界诞生的通俗文化思维，而宙斯通过天平测得特洛伊战争当日胜负的"命运"意志，实际上也向我们暗示着希腊神话与神学思维的距离：宙斯此时更像一个试图窥见神意的祭司。

用同一观点来衡量，我们发现希伯来《创世记》中当然也有类似情形：上帝创造了亚当，是为了让他所创造的世界有一个总的秩序，但他却仍有他的无奈：他只是一转身，二人便吃掉了禁果；于是我们又想到，上帝创造的万物中也有爬行动物，蛇即其一，但蛇却是亚当和夏娃堕落的缘由。

但希伯来圣经中的上帝最终仍是他所创造的世界的拥有者和裁决者：他放逐了亚当和夏娃，也裁判了邪恶的蛇。人至今不免一死，蛇至今用肚子走路，人们无法否认这是上帝那次裁决的结果，因为这本身就不是科学或实证的方法可以证明的。于是希伯来圣经便为我们提供了完整的神学思维，在这种思维中我们既可以理解希伯来民族兴衰的漫长历史，也能够参悟整个人类的兴衰发展，因为从希伯来民族早期的历史叙事中我们也可以看到早期人类的共性，这一点苏格兰神学家约翰·德雷恩在他的那本《旧约概论》中已经有相当清晰的论述：

> 若是说希伯来圣经只与以色列的历史有关，那就错了。诚然，从始祖亚伯拉罕和撒拉到被掳巴比伦的故事里可以找到旧约信息的内核，但旧约

> 要表达的，绝没有到此而穷尽。创世纪前十一章里的叙述、诗篇的绝大部分，以及整个智慧书，与以色列得拯救的历史这一话题之间，只有松散的联系。这些书卷远没有局限在以色列的经历上，它们所表达的是世上任何人在寻求认识世界时，都会产生的普遍感受。旧约的这些部分同当时外族的宗教文学也有着千丝万缕的联系。这些部分所关注的中心不是以色列独特而不可重复的经历，而是用普世的观点观察上帝的作为，表明以色列宗教信仰的特点是，耶和华对人的主权不受民族或各族的局限。圣经所说的上帝，可以从世间万物中清楚地感受到，也就是说，先知等人发出的信仰呼吁，普遍适用于全人类。①

我们的目的是用这种思维来理解希伯来民族在漫长的历史发展中的审美意识活动及其普遍意义。我们认为希伯来文化是神学美学的原初土壤，正是因为希伯来民族最早提出了一神宗教的理念，并且这一宗教理念通过基督教贯通着人类精神的整个历史，形成了一种与哲学思维截然不同的美学传统。

不过，虽然我们从《创世记》的叙事中解读出神学美学思维的基本模式，却不能继续沿着这一思路去套用和解释我们所讨论的美学问题，因为我们只要把万事万物都纳入了“出于神、依赖神、归于神”的思路，我们就实际上不必谈论任何问题了，因为只要用一句“神的意志”就可以把关于世界、关于美学的一切思考都进行类似计算器上的“归零”，于是在无限的神圣光环之下实际上便是一切思考的终结。

其实，我们完全可以把《创世记》的叙事看作是一种饱含辩证思维的神学美学思路表达。

《创世记》在上帝创世的宏伟叙事中，主体叙事线索是神的秩序的建立：上帝说“要有光”，于是就有了光。紧接着，上帝创造了穹隆用以分隔地上的水和天上的水，又让天下的水聚在一处，露出旱地，旱地长出植物并以种子繁衍；上帝造出日月以划分岁月日时，造出鱼虫鸟兽与植物形成生物链，最后造出了人，管理大地及海里的鱼、空中的鸟和地上的活物，并以菜蔬果类为生。上帝的安排体现了完美的秩序，但这并不能解读出任何审美的思考，因为这种正常

① ［英］约翰·德雷恩：《旧约概论》，许一新译，北京大学出版社，2004 年，第 278 页。

或常规的秩序产生的永远是“习以为常”而不是审美的激动与魅力。

《创世记》的另一条叙事线索，即亚当、夏娃与禁果的线索，构成了与主体叙事相对的“反秩序叙事”线索。如同“神看光是好的”一样，这一叙事中也有事物的审美表达，例如禁果：当蛇向女人说明禁果的实质之后，“女人见那棵树的果子好作食物，也悦人的眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧，就摘下果子来吃了”；而蛇在这里远非后来基督教所附加的恶魔形象，因为它并没有撒谎；相反，它是理性的，它的言语间甚至有一种人类的理性美：“你们不一定死，因为神知道，你们吃的日子眼睛就明亮了，你们便如神能知道善恶。”

《创世记》的叙事给我们留下的是两条线索在美学上的对立统一，因为夏娃对果子的美与上帝看到植物生长时的美感是同样的。但是，两条叙事间的对立则显示出更多的美学意义，因为二者间有一种哲学上的“一般与特殊”的关系：上帝所创造的植物或整个世界是一种“一般”的美，而禁果所体现的美则是“特殊”的美，是美的“这一个”，因此，两条叙事线索间除对立之外，又分明处于相互包容或相互渗透的状态，由此我们又可以期待地看到它们之间辩证关系的第三种情形，就是相互转化：我们也许可以说，正是夏娃先吃的这个禁果维系了人自身的美学观念，或者说，美的本原即上帝通过这种方式转化为人的审美心理活动。

夏娃吃禁果的叙事还有另一重美学含义，它表达了神学美学的产生过程：夏娃实际上是在张嘴吃禁果前便意识到了美，而吃掉禁果后产生的第一个感觉便是自己不穿衣服之“丑”，于是便产生了神学意义上人类的审美原点，它的美学意义甚至先产生于亚当和夏娃意识到智慧之果的定义（即“善恶”之果）本身，也就是说，夏娃吃禁果之前意识到的是上帝理念之美，那是一个纯美的境界，不存在丑；而丑实际上是人的意识的产物，而后人的一切罪孽事实上都衍生于这个丑。

不过，上帝并未让人类在丑的羞愧中堕落死去，他在严厉的判决之后仍照顾人类的羞耻心，“耶和华神为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿”。我们仍可以把上帝的这一恩惠视为美的本原的延伸：人类尽可以选择令自己羞耻的丑，但上帝仍给人类以美的眷顾。这样，《创世记》便完整地表达了人类美与丑观念的产生过程，这是完整的神学美学的产生过程。

夏娃吃禁果的第三重美学含义，是表达了审美意义上的丑与伦理意义上的罪孽的同源性：它们事实上是同源且同时产生的。这个结论使我们理解了希伯

来民族的宗教信仰方式，也使我们感受到希伯来民族在美学思想上与宗教伦理的渗透结合。希伯来民族的美学思想与这种笃诚的宗教伦理观念密切关联，而这个民族实际上又是以苛求完美的态度在面对自己的宗教理念，因为上帝的眼里是揉不下任何一粒沙子的。从心理学意义上讲，人类有两种心理原则是不能打折的：一个是神的原则，神以人的心灵为寓所，于是人便如同不能欺骗自己一样，不能欺神；另一个便是审美的原则，审美的理想主义精神实际上是容不下半点缺憾的。

第三节　摩西的烈怒与神学美学的辩证思维

"摩西十诫"的内容是希伯来宗教的神学思想与伦理思想的结合，它在神学层面的戒律有四条：1. 不可侍奉异神；2. 不可跪拜偶像；3. 不可妄称神名；4. 谨遵安息日；其余诸条戒律是伦理层面的，有孝敬父母、不可杀人、不可奸淫、不可偷盗、不可发伪誓、不可贪恋他人的财物、妻子、仆婢和牛驴等。伦理层面的要求其实是人类最早的伦理原则，各民族在这方面的情形大致是相同的。神学层面的戒律传达了希伯来民族宗教思想的最核心观念，即独有一神、禁止偶像与绝对崇拜的观念，这是希伯来民族最正统的观念。

然而在这个民族辗转求存的现实经历中，人们总不免把这些神学戒律丢在脑后，实际上，只要遵守了摩西十诫中伦理层面的诸项原则，人们便可以和平相处，可以在相互信任的社会中共存。那么，十诫中神学层面的诸项要求有什么意义呢？这个意义在于民族的精神凝聚，因为只要以同样的方式尊崇同一个神，人们便找到了民族伦理认同的标志。从这个意义上说，巴力神对于迦南各族来说也具有同样意义。迦南各族崇拜巴力神当然也有他们的崇拜方式，他们的方式甚至也被一些希伯来人接受；其实希伯来民族在与迦南或埃及等民族的相处中，有时候并不排斥异神，甚至可以说，当他们以一种现实主义的态度接受迦南当地的巴力神的时候，他们能够与迦南当地民族友好相处共享太平。但这在以色列信仰中被视为"耶和华眼中看为恶的事"。

以色列人竟住在迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人中间，娶他们的女儿为妻，将自己的女儿嫁给他们的儿子，并侍奉他们的神。

……

以色列人行耶和华眼中看为恶的事，忘记耶和华他们的神，去侍奉诸巴力和亚舍拉。①

现实主义的生活态度使以色列人融入了迦南社会，然而他们亦为此遭到上帝抛弃，沦为异族人的奴隶，这时他们又想起了上帝，于是开始向上帝祷告，而上帝便宽恕他们，并亲自鼓舞他们之中的大能者挺身而出，打败异族敌人，拆掉他们的神像：这是《士师记》许多故事的基本叙事模式，这也说明以色列人在漫长的历史时期里总有许多人采取这样的现实主义生活态度。这样的情形曾发生在人类历史的各个时间的许多民族文化之中，在许多民族那里，这种融人或民族融合是一种历史的必然，其实就连早期来到中国大宋都城的犹太人也走的是这条路，他们当然也坚持了自己的民族信仰，但他们也接受中国文化，有人甚至也参加中国的科举考试，最终与中国人通婚，成了如今的“开封犹太人”。不过对犹太民族（或称希伯来民族）而言，开封犹太人的经历也许是一个很少见的例外，而大多数情形中，他们都保持着自己种族的纯粹，尽管他们从罗马帝国时代到纳粹德国时代的欧洲环境中都曾为此付出了难以想象的惨重代价。

但以色列人仍能坚持这种民族纯粹的基本原则，因为他们知道自己在面对着上帝，这个唯一的神，是不允许信奉异神的信仰者将其“兼容”的，正如“摩西十诫”第一条所说的，“除了我以外，你不可有别的神”。

而“摩西十诫”的第二条，“不可跪拜偶像”，显然是第一条“不可侍奉异神”的保障，因为偶像在形式上显然使无形无象的大能上帝遭到分裂，人们在崇拜那些具体的偶像的同时实际上冷落的恰恰是上帝。《出埃及记》中描述摩西上西乃山领受上帝赐予的“十诫”的时候，百姓见他迟迟不下山，以为他回不来了，便聚在亚伦身边，用金子铸了一头牛，并说：

“以色列啊，这就是领你出埃及地的神。”

显然在他们的心目中，上帝耶和华正是这副模样的。但他们错了，因为神是无形无象的。摩西故而愤怒，摔碎了石版。故而摩西又对崇拜金牛的人开了大规模的杀戒，一共杀掉了三千人：

① 《圣经》，中国基督教协会，2001年，第375页。

> 摩西挨近营前，就看见牛犊，又看见人跳舞，便发烈怒，把两块版扔在山下摔碎了，又将他们所铸的牛犊用火焚烧，磨得粉碎，撒在水面上，叫以色列人喝。

摩西又对以色列人传达上帝耶和华的话说：

> “你们各人把刀挎在腰间，在营中往来，从这门到那门，各人杀他的弟兄与同伴并邻舍。”利未的子孙照摩西的话行了。那一天，百姓中被杀的约有三千。①

据统计摩西从埃及带出的男人是 60 万，因此 3000 人无论如何也是个很惊人的数字。那么，摩西如此血腥地屠杀自己的子民，他究竟想向以色列人说明什么呢？问题是这个金牛犊在崇拜它的以色列人眼中并不是巴力或其他异神，而正是那个领他们走出埃及的神。然而在摩西眼里，这也是不可饶恕的大罪，因为崇拜金牛的偶像触犯了十诫第三条，“不可跪拜偶像”。那么，以偶像的方式和非偶像的方式崇拜同一个神，前者的错误究竟在哪里，以至摩西决心杀死这么多人，并且以极残忍的虐杀方式，强迫人们喝撒了金牛犊粉的水？

从心理学意义上讲，一神论的信仰与多神论的信仰具有不可调和的差异感，这种差异感正是摩西痛下杀手的正义性确认。因为神是从人的精神中派生出来的，而神本身是人的精神的异体，所以它只能以一整套伦理的力量对主体形成约束，进而与主体的精神合为一体；这样，信奉同一神的人们因此便被置于这种同一化中，无形无象的神成了寓于人心而监控人心的绝对主宰；而偶像神则因寓于人体外而与人的精神处于隔膜状态，毫无疑问，当神与人为异体，它对人心的监控力无疑是大大打了折扣的，人们因而可以对神隐瞒起自己的秘密，如同普罗米修斯用偷盗和欺骗来对待宙斯一样；当然，这种隐瞒或欺骗对神而言无所谓影响，不过它却强烈地影响着化内的人们，使化内人群产生“人心隔肚皮”的隔膜感。毫无疑问，这会极大影响人们对上帝的虔诚信仰，故而摩西爆发了如此烈怒。

---

① 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 136 页。

而从美学意义上讲，一神意识与多神意识则导致了两种对立的、最基本的审美取向，即心灵化的审美取向与现实化的审美取向，前者重视的是心灵的审美愉悦，后者注重的则是物质化、感官化的审美体验。在人类的审美意识里，这两处审美取向都是合理的存在，并且二者在相互渗透的意义上才形成人的完整的审美意识，因为偏执任何一端可能会导致审美心理的变态，或是变为一种纯精神的任意想象或感受，或是堕落为一种庸俗的利益化的欲念满足。

希腊神话的阿佛洛狄忒和潘朵拉为我们提供了多神意识的审美参照，这两位女性神祇代表了人类想象的美之极致，但她们的来历仍显示了不折不扣的多神意识特征：阿佛洛狄忒来自其父天神乌剌诺斯被割下并扔在海中的性器所泛起的泡沫，她实际上是天神乌剌诺斯、地母该亚和其子克洛诺斯的"合作创造"——地母该亚憎恨其子兼夫乌剌诺斯的"可耻行为"，遂鼓动最小的儿子克洛诺斯起而杀之，于是克洛诺斯便用其母给他的一把带齿的大镰刀，乘其父不备突然割下了他的性器并抛入海中——而潘朵拉干脆就是诸神心怀叵测的合作创造，诸神各赠给潘朵拉一件礼物，于是她便是"有着一切天赋的女人"。

阿佛洛狄忒和潘朵拉拥有的美是女人的感性美，而富有思辨传统的希腊初民在她们身上又赋予了这种美以异化，这种异化之美只会转化为丑恶与灾祸：阿佛洛狄忒的腰带具有连宙斯都无法抗拒的魅力，但它在人间却只能引起争端与仇杀，而她对特洛伊王子帕里斯的魅惑则直接引起了荷马时代最大规模的战争；而潘朵拉所带来的匣子则是人类一切灾祸的直接起源，她使人类如同亚当和夏娃被逐出伊甸园一样永远离开了无忧无虑的人类黄金时代。

以阿佛洛狄忒为参照，我们可以看到夏娃来自一神上帝的创造目的："那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他"，于是使亚当沉睡，从他身上取下一条肋骨，用它造成一个女人，然后把她领到亚当面前。亚当说："这是我的骨中的骨，肉中的肉，可以称她为女人。"而夏娃确实不同于希腊神话中的阿佛洛狄忒，她与亚当在伊甸园中，"当时夫妻二人赤身露体并不羞耻"，亦即既无美亦无丑。当然夏娃与潘朵拉在神学上有同样的功能，她和亚当吃了禁果从而使人类永远离开了万福的伊甸园。不过上帝仍然在夏娃身上寄以当初创造她的目的，"你必恋慕你丈夫，你丈夫必管辖你"，依然是帮助丈夫的配偶；并且，上帝最终用皮子给他们做衣服穿，这一行动最终完成了夏娃的女性美理念，这种美从形式到内容上表达了一种人类行为的内涵美，它启迪着古希伯来审美意识中的德性美。

《创世记》的神学美学思路的辩证表达也产生了希伯来美学的最本质特征，这就是它的启示性：它以独一神的伟大目的性参与创造了人类意识中最初的美，亦即以美的本体辐射产生了人类的审美活动；此外，它还是哲学上所说的一与无限的统一，只是在这个意义上，我们才可以很愉快地接受黑格尔的那个著名美学论断，即“理念的感性显现”。

第四节　约伯苦难的回报与神学美学的启示性特征

虽然基督教在罗马帝国时代将希伯来宗教的神学思想和宗教经典纳入自己的神学体系，但这一体系与基督教称之为《旧约》的希伯来经典在神学思想上仍有着巨大差异，其中最重大的差异是上帝保佑的现世性与永恒性。基督教把信念指向永恒，它要求人们摒除现世生活中的物质欲念而把希望放在死后的天国，从而走向永恒的幸福；而希伯来宗教则不是这样，希伯来人对神的感知恰在完完全全的现世，正如上帝对约伯的报偿：上帝没有直接把约伯接进天国享受永恒的幸福，却赐给他数量巨大的现世财富、亲人和长寿：

> 耶和华后来赐福给约伯比先前更多。他有一万四千羊，六千骆驼，一千对牛，一千母驴。他也有七个儿子，三个女儿。……在那全地的妇女中，找不着像约伯的女儿那样美貌。他们的父亲使他们在弟兄中得产业。此后，约伯又活了一百四十年，得见他的儿孙，直到四代。这样，约伯年纪老迈，日子满足而死。①

我们立刻想起耶稣的教导，他说，富人要想进天国，比骆驼穿针眼还难。(《马可福音》第10章）当然《旧约》绝没说约伯进了天国，他最终还是死了，而他的巨大财富显然也只能是“生不带来死不带去”。

约伯的苦难与上帝给予的现世报偿的叙事本身蕴含着一个巨大的心理学作用，它将一个巨大的心理期待放置在读者的心中，在这种巨大心理势能的作用下，现实中的任何形象都可能改变它的自身品质而放射出理想的伟大光辉；而人们原本无法以逻辑的力量实现的现实与理想之间的跨越则在神学的思维方式

---

① 《圣经》，中国基督教协会，2001年，第843页。

中实现了最自然的跨越，这便是神学思维最重要的启示性特征。

这种神学美学的启示性，在希伯来民族那里呈现出一种普遍性，亦即通过神迹超越自然。于是在这样一种思维中，现实的平庸甚至苦难都具有神奇的审美启示力量，乃如约伯所遭受的巨大苦难。约伯的苦难背后是神的考验，而神意的介入则使苦难呈现出神意的光彩，它使约伯所遭受的一切在人们的感知中都具有一种殉道的美、信仰的美，它启示着审美欣赏的无比崇敬与喜悦。约伯苦难的叙事反映了这个民族十分独特的心理：任何其他民族对自然的超越靠的都是自身的努力奋斗，例如夸父逐日、后羿射日的勇气，唐僧取经的坚忍或赫拉克勒斯清除奥吉亚斯牛圈的辛劳与机智，但希伯来民族很少是这样的。希伯来民族宁愿把这种超越留给摩西红海开路的手杖、天上掉馅饼式的吗哪和虎狼军中轻取敌酋首级的犹滴的神奇魅力。

第三章

古希伯来美学思想的哲学思考

哲学与神学是人类对世界的两种完全不同的终极探索，而它们又都是人类美学思想的基础：它们以不同的思维方式在本质上规定着人类审美心理的发生、发展以及民族审美独特性的形成。古希伯来民族是一个强调神学思维的民族，我们在第二章中已经论述了神学思维与希伯来民族美学思想的关系。本章试图对希伯来美学思想与哲学的关系进行探索。

希伯来民族既然把世界的本原归于神，显然在哲学上便形成了唯心主义一元论的理论，从这个意义上讲，希伯来民族的神与基督教的上帝一样，创造一切、决定一切；然而希伯来人很早便注意到神的概念的二元属性：《旧约》在叙述神伟大行迹的同时也提到了“神的儿子”、“神人”或“魔鬼”之类的形象，这些形象亦如神般超乎人的存在之上，而其意志却与神耶和华不尽相同；但二者间仍存在着统一，它们都在人的精神中找到了自己的寓所。神的二元属性与人类精神的对立统一属性又呈现出相互矛盾、相互依存和相互作用的状态，这种状态实际上贯穿了《旧约》的全部叙事，构成了《旧约》哲学思维中的辩证因素，这也是希伯来民族哲学思想的最突出特征。人的精神在人对神的迷惘、认知与崇拜的漫长过程中形成了希伯来民族强烈的自我精神观照，这种观照便是希伯来审美思想的核心。

第一节　古希伯来神学思想中的二元对立意识

许多唯心主义哲学都主张宇宙产生于某种绝对的精神：中国的道教认为

"道生一、一生二、二生三、三生万物"，古代印度宗教认为"万事万物起于梵又终于梵"，富于哲学思辨的古希腊人描绘了最多彩的神祇世界，从卡俄斯到俄林波斯诸神都仿佛是物质世界的自然繁衍，又都以某种精神的形象出现在神话的叙事中，而万事万物都来自那个最初的神祇卡俄斯，意为"混沌"。希伯来宗教与之相似，认为整个世界都产生于上帝耶和华六天的创造活动。希伯来民族的宗教意识是典型的一神宗教意识，似乎在这个民族的宗教意识中并不存在其他的神：一切都来自这位独一的真神耶和华，他创造了一切，他无形无象却又无所不在，无所不能，是人类绝对的主宰。

然而，《旧约》所描绘的上帝显然又是一位人格神。纽约耶西瓦大学（Yeshiva University）的哲学教授戴维德·沙兹（David Shatz）在《中世纪犹太哲学的圣经与希伯来文化背景》（*The Biblical and Rabbinic Background to Medieval Jewish Philosophy*）一文里曾指出圣经与希伯来文献中实际上也存在着神人同形同性（anthropomorphic and anthropopathic）的话语，他说：

> 在圣经和希伯来文献中存在着神人同形同性的语言，这是首先要注意到的明显差别。这些文献将性格、情感和人格赋予上帝，他有着具体的形态、影响和人格。①

我国山东大学的傅有德教授也指出了《旧约》宗教意识表达的这种矛盾性，他一方面强调了希伯来宗教的一神宗教意识："关于神的属性，最值得我们注意的是对上帝之'独一性'的阐述。"② 另一方面，他也指出：

> 在《圣经》中，上帝是人格神（Personal God），具有神人同形、同性的特征。所谓人格神，是说神像人那样具有意志、情感和理智，可以和人进行交流与沟通，因而可以成为信仰者崇拜的对象。③

① Daniel H. Frank and Oliver Leaman, *The Cambridge Companion to Medieval Jewish Philosophy*, 三联书店，2006年，第18页。

② 傅有德：《犹太教〈圣经〉哲学思想初探》，载《哲学研究》，2007年第3期。

③ 傅有德：《犹太教〈圣经〉哲学思想初探》，载《哲学研究》，2007年第3期。

所谓人格神与“神人同形同性”都是多神崇拜的话语，与希伯来人的一神宗教意识实际上是矛盾的，正如傅有德的文章所指出的那样：“我们也的确可以在《圣经》中发现一些违反一神教的说法。”①

那么，希伯来宗教信仰的这种矛盾性究竟在多大程度上值得我们关注呢？这或如傅有德所指出的，是一种似可忽略的叙事表述：

> 我们认为，虽然《圣经》中有个别的言辞说明非一神教的因素存在于《圣经》中，但是，从多数章节和主导精神来看，《圣经》突出和强调的是一神教。《圣经》是由不同的底本在不同的时代编纂而成的典籍，不是哲学教科书，其中不免存在一些前后不一的内容。②

我们认为傅有德的观点似仍有可商榷之处：首先，用量的对比即“个别的言辞”与“多数章节”的反差不能证明非一神教的因素可以被忽略；其次，神学思维中的突出与强调不能否定哲学思维中某种事物的存在，因为二者是完全不同的思维方式。我们认为《旧约》中宗教意识表达的这种矛盾性使我们不能不正视这种宗教信仰在哲学上的二元属性。

我们注意到，当我们关注上帝的“人格”的时候，我们却看到他远非我们想象中的那种博大、庄严、掌控一切的至上神形象，他完全没有我国佛教中西天佛祖的宽容和伟大——我们记得《西游记》中如来佛竟然允许一个下界妖猴在他掌上翻筋斗；而耶和华是绝对不能容许这类现象发生的，他对摩西说：

> 除了我以外，你不可有别的神。……不可跪拜那些像；也不可侍奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；③

沿着这一思路，我们发现耶和华在《旧约》中实际上显示了其性格的许多狭隘性，仿佛他一切的所作所为都是为了在以色列人中争得他那独一的地位，为此

① 傅有德：《犹太教〈圣经〉哲学思想初探》，载《哲学研究》，2007年第3期。
② 傅有德：《犹太教〈圣经〉哲学思想初探》，载《哲学研究》，2007年第3期。
③ 《圣经》，中国基督教协会，2001年，第114页。

不惜阴阴地挑动他们向邻人突然发起攻击，甚至不惜让以色列人的敌人兴起，打败他们奴役他们，以警示他们不可忘掉耶和华是他们独一的真神。耶和华对以色列人这种极严格的掌控行为使我们看到，在这位"独一"而无所不能的上帝的心目中，其实始终存在着他的对手。

这就是说，耶和华神虽然是创造世界的绝对精神主体，但与他同时存在的实际上还有另一个主体，《旧约》在最初把它称为"神的儿子"。《创世记》在第六章中首次提到了"神的儿子"的概念，他们的意志显然与耶和华神的意志并不相同：

> 当人在世上多起来，又生女儿的时候，神的儿子们看见人的女子美貌，就随意挑选，娶来为妻。……神的儿子们和人的女子们交合生子，那就是上古英武有名的人。①

《创世记》中这段描述甚至与多神教传统的希腊神话有惊人的相似，因为宙斯、阿波罗、阿佛洛狄忒、波赛冬等神祇皆与凡人男女有染，而这种人神的交合其实永远只有一个结果，就是某个半人半神的后代出世，而这样出生的儿子则成为那个时代的英雄，例如赫拉克勒斯。当然希腊神话对这些英雄的评价往往是正面的，亦如赫拉克勒斯在人生的选择中跟随了美德妇人并随后为人类建立了十二件功勋；但《创世记》中神的儿子带给人类的却是灾祸。耶和华一开始就不同意"神的儿子们"娶人的女儿为妻，但这样的事还是发生了。耶和华由此决定发大洪水，将所造的人和走兽并昆虫以及空中的飞鸟都从地上除灭，这便是挪亚所遇到的那次大洪水。而对那些硬要娶人的女儿为妻的"不肖儿子"，耶和华似乎很无奈；《旧约》中当然也从未明确表现耶和华与他们之间的关系。也许，在神学的层面上，《旧约》的叙事无须做这种交代，因为神既是无所不能的，当然所作所为也是无不合理的。但我们在哲学层面上却无法回避这一叙事所带来的神或精神主体的二元性：神的愿望是善，他希望以色列人独独崇敬他自己，而他则保佑以色列人生活在"流着蜜和乳"的幸福宝地并子孙多如繁星；而神的儿子们却把罪恶带给人间，自此人们"终日所思想的尽都是恶"。

---

① 《圣经》，中国基督教协会，2001年，第8页。

而当我们从哲学层面上审视“神的儿子”的时候，我们发现它其实代表着一个类的概念，亦即如神一般全知全能并且每每总与神的意志相对立的形象。这一系列形象之首，当属伊甸园中那条蛇，它虽系神的造物，却在精神上高于其他一切造物，甚至高于人——神原打算让人来掌管伊甸园的，显然人应当是神所有的造物中最具理事能力的。但同样显然的是，蛇比人聪明，事实上，蛇是如此聪明，它竟然知道吃了那树上的果子“不一定会死”，并且还能“如神般知晓善恶”；而当它劝诱夏娃吃禁果时，无所不在的上帝竟然全不在场、毫不知情，这只能说明一个道理：蛇是另一个神，或者是神的另一侧面。

希伯来神灵意识中的这一类概念在《约伯记》中变得清晰起来，这时，这个与神相对的魔鬼形象，名字叫撒旦，《约伯记》交代说撒旦也是神的儿子：

> 有一天，神的众子来侍立在耶和华面前，撒旦也来在其中。①

而从行为动机的角度来看，撒旦与《约伯记》中的蛇在伊甸园中的行为完全相同，他只是要打击上帝的自信：他与上帝打赌并把约伯折磨得九死一生，为的只是要证明上帝对约伯的信心一定会落空；这使我们想到伊甸园中蛇引诱夏娃吃禁果的可能目的也是使上帝的禁令落空。

《旧约》似乎没有涉及过撒旦与伊甸园之蛇间的这种联系。这种联系也似乎并不引人注意，因为甚至直到公元 13 世纪意大利诗人但丁描述他的地狱的时候，撒旦也只是一只其大无比的蝙蝠。但这种联系在欧洲精神史上是至关重要的，我们注意到至少有两位伟大的人物特意关注了这项联系，一位是 5 世纪古罗马神学家奥古斯丁，另一位是 17 世纪英国诗人弥尔顿。弥尔顿显然注意到了魔鬼撒旦与蛇的这种联系，在他的《失乐园》中，反叛上帝失败后被打入地狱的撒旦化成一条蛇溜进伊甸园诱惑了夏娃，弥尔顿特意表现撒旦的不断降格：

> 当他进入伊甸园去勾引人类堕落时，他一路上变化着形体来排斥自己：走兽，后变飞鸟，最后变成最低级的爬行的蛇。在他引诱夏娃时，他哪里

① 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 776 页。

还有一丝原来的光辉？这个形体的变化在象征层面上就是不断堕落的表现，是他的万劫不复在形体上的体现。①

我们注意到弥尔顿清楚地交代了撒旦此举的动机，那不是反击或重新打败上帝，而只是对上帝的自信造成一种挫败，如同《约伯记》中撒旦与上帝打赌的目的一样：

Seduce them to our party，that their God
May prove their foe，and with repenting hand
Abolish his own works.
（诱他们加入我们的阵营，这样，他们的上帝
实际上便成为他们的敌人，他将以懊悔的手，
废掉他自己的造物）。

弥尔顿的《失乐园》问世于1667年，而在此一千多年前，即公元426年，奥古斯丁在他的那部伟大的神学巨著《上帝之城》中已经谈到了那些天使、"精灵"以及伊甸园中那条蛇的身份认证：

不管怎么说，最可信的圣经也曾提供证言，说这些天使以某种身形对人显现，不仅可以被看见，而且可以被触摸。还有，人们广泛流传，常被称作"incubi"的森林和田野之神经常可耻地对女人下手，追逐、奸淫她们……然而，我不能以任何方式相信上帝的神圣天使在那时候会犯下如此重大的错误，或者认为使徒彼得说的话是针对它们的，"就是天使犯了罪，上帝也没有宽容，曾把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等待审判。"倒不如说，他说这些话针对的是那些一开始就反叛上帝、与它们的国王魔鬼一起堕落的天使，魔鬼由于妒忌而以那条蛇的模样欺骗了第一个人。②

① 刘意青：《文化批评视角下的〈旧约〉神话》，载《外国文学》，2006年第6期。

② ［古罗马］奥古斯丁：《上帝之城》（下），王晓朝译，人民出版社，2006年，第678页。

“魔鬼由于妒忌而以那条蛇的模样欺骗了第一个人”，这表明奥古斯丁在这里完成了《旧约》所没有完成的联系，从而将《旧约》中希伯来神灵意识二元性的隐性表达提升到显性，正如他在《上帝之城》另一处中明确地指出的那样：

即使要明白在创世记中还有另一种光，“上帝说要有光，就有了光”，即使还有另一种黑暗，“上帝把光暗分开了”，但不管怎么说，我们根据这些话语明白了有两个天使团体。一个团体为拥有上帝而喜悦，另一个团体则骄傲自负。……这两个截然不同的天使团，一个团体本性是善的，意志是公义的，而另一个团体本性是善的，意志是恶的。①

奥古斯丁为什么认为两个如同光明与黑暗般对立的团体却拥有同一种善的本性呢？他是在告诉我们，这两个团体间实际上存在着极为重要的同一性。我们也看到，这两个集团并非相互孤立的，而是相互对立、相互依存的，因此，这种划分的意义又在于从哲学层面上将《旧约》神灵意识的二元性同基督教的上帝——魔鬼的二元对立意识统一起来，由此完成了自希伯来宗教至基督教的宗教伦理的对立统一体系，从本书的角度来看，这种对立统一其实在《创世记》最初的叙事中便已经存在：上帝及其对立势力实际上是不可能各不相干地独立存在的，而只有人类才可以将其统一起来：我们知道，上帝在决定发洪水灭除整个人类以及其他全部生命的时候，他仍没有忘记保留挪亚一家，而上帝这样做，从哲学角度来看，恰是一种必然，因为如果没有人，上帝的存在也不再具有任何意义。所以说，人又是上帝精神的寓所。而在希伯来神话中，当上帝的精神与“神的儿子”同样把人当作寓所的时候，人，这个上帝用泥土塑造而显然又独立于上帝的生命体，便成了希伯来神灵意识二元对立的哲学统一。

第二节　人是古希伯来二元对立神灵意识的哲学归属

希伯来神灵意识中的这种对立统一的思考模式首先便使我们注意到了它在哲学与美学中的重要意义。当希伯来人将这个民族古老的传说编写成《创世记》

① ［古罗马］奥古斯丁：《上帝之城》（上），王晓朝译，人民出版社，2006 年，第 488 页。

的文本的时候，他们也许并没有注意到所使用的两处关键词的哲学与美学意义：一个是上帝的审美："上帝看光是好的"（好，英译为 good，希伯来语为 Towb 或 tobe），另一个是神的儿子们的审美，"神的儿子们看见人的女子美貌"（美，英译为 fair，此处希伯来语亦为 Towb 或 tobe）。

如前所述，希伯来语中的 Towb 本身包含着善与美的双重含义（在美学意义上与希伯来语中另一专用词"美"意思重合），而英译者将其分别译为"好"和"美"，确系一项创造，因为这样实际上既表达了文本原意，又提出了一个哲学与美学的双重思辨：实际上，神所看好的是他所创造的整个世界的一切事物，亦即哲学上的一般或普遍，而神的儿子们看好的却是人的女儿，是万事万物中的"这一个"，亦即哲学上的具体和特殊；而在美学上，两者则分别代表了普遍的美与具体的美。

《创世记》关于神与人的关系的神学叙事还给我们提供了另一种暗示：神的精神及其儿子的精神是以不同的方式进入人体的，因而，可以推知它们与人类精神的关系也是处在不同层面的。神以呼吸的方式进入人体（Lord God formed man from the dust of the ground, and breathed into his nostrils the breath of life; and the man became a living being），给予人类的是全部的生命与全部的精神；而神的儿子们则是通过性爱进入人体（the sons of God went into the daughters of humans, who bore children to them），给予人的是"父本基因"，由此造就了"上古英武有名的人"——一些在能力和性格上超过亚当和夏娃的其他后代，这些"常人"的英雄。而当神的儿子们娶了人的女儿们的时候，上帝耶和华便从人体内"有限撤出"了：

> 人既属乎血气，我的灵就不永远住在他里面。（My spirit shall not abide in mortals forever, for they are flesh.）①

于是人的精神便成了独立于神的精神的另一诸元，而同样显然的是，人的精神的这种独立性来自神的儿子们，即希伯来神灵意识二元对立统一体中与上帝精神对立的一端。

于是，《创世记》的神学叙事便向我们暗示了一个强烈的事实：从某种意义

① 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 8 页。

上讲，神的儿子极大地影响了人的后代，这种影响表现为人类主要继承的不是上帝普遍而伟大的善，而是神的儿子的任性与爱美。这一思路让我们在《创世记》中找到了两个意味深长的印证：首先是人类的父本母本之源的问题，其次是人类罪恶之源的问题。在第一个问题上，《创世记》的文本说，"当人在世上多起来，又生女儿的时候"(when people began to multiply on the face of the ground, and daughters were born to them)，我们注意到文本使用的并不是"生儿育女"(生儿育女显然就应该说 sons and daughters were born to them)，显然这时的叙事集中于人类的"母本"，而父本便是神的儿子。在第二个问题上，人类是在神的儿子成为一部分人的父本且遗传之后才变得罪恶无限。当然，神的儿子并没有改变所有人类的基因，至少在他们娶人的女儿们为妻的时候，亚当和夏娃还有无数的其他子孙生活在世上。但神的儿子所影响的这一部分人类成为整个人类的主流，可以想象他们的罪恶如瘟疫般传染了整体人类；人类大量的罪恶都产生在这个时期，以致惹怒上帝，招致大洪水毁灭整个人类及所有生灵（当然上帝还是保留了挪亚一家和以洁净者为主的禽兽爬虫）；应当说，在此之前，当然人类也曾犯过可怕的罪恶，例如该隐便因嫉妒而打杀了其弟亚伯，不过，当时上帝似乎并未怒动杀机，只是让地里不再长出庄稼，让该隐流离漂荡在地上，而当该隐抱怨说处罚太重的时候，上帝竟不可思议地发令说"凡杀该隐者，必遭报七倍"，显然认为就连这样的重罪也是可以谅解的。但到了神的儿子与人的女儿开始繁衍后代的时候，上帝耶和华显然是不再容忍了：

> 耶和华见人在地上罪恶很大，终日所思想的尽都是恶，耶和华就后悔造人在地上，心中忧伤。耶和华说："我要将所造的人和走兽，并昆虫，以及空中的飞鸟，都从地上除灭，因为我造他们后悔了。"①

显然是整个人类并整个生物界都已经被罪恶败坏，以致除挪亚一家外，整个人类竟无一人值得保留。

正如洪水前的人类都来自亚当和夏娃，洪水后的人类便都来自挪亚。挪亚是个义人，他甚至是亚当和夏娃的绝对正统子孙，并未受到"神的儿子"的

---

① 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 8 页。

"基因"的影响，按奥古斯丁在《上帝之城》中的说法，"上帝的儿子们被人的女子俘虏而堕落，所以除了那八个人以外，所有的人都应当在大洪水中灭亡"①。但按我们的理解，挪亚实际上却也没能摆脱神的儿子们所带来的罪恶的影响。洪水退后挪亚开始种葡萄，他喝了酒就赤身睡去，不料被含窥见。含其实没有一点恶意，只是不知所措，遂告诉了他的哥哥们，而他们便用一件衣服盖住了挪亚。挪亚醒来后将羞愤全都迁怒于迦南，诅咒迦南为奴仆，服侍闪与雅弗。挪亚这种违反伦理的刻毒诅咒其实可以看作人性邪恶因素的一个预兆，它预兆着以挪亚为代表的新人类仍然在犯罪，仍然在传承"神的儿子"的罪恶"基因"，尽管他还是个义人或圣人。

这一细节的哲学话语，实际上阐释了人类主体精神的形成：它是人类一再背叛上帝的产物；人类背叛上帝，是因为人要在自己的空间里继续生活下去，哪怕是犯罪，哪怕是上当，人类都要义无反顾地走下去。这便奠定了《旧约》叙事的基本模式：人类必须坚持自己的主体性，因此他们必须与其他民族的人做好协调，或是与他们通婚或是崇拜他们的神祇；而人类一旦进入了这种主体性复合关系的境界，从哲学上看，人类便彻底否认了自己犯错误的可能性。当人类自以为是地按自己的想法高歌猛进的时候，人类便把自己推向了错误的边缘。《旧约》对人类这种错误怪圈做出了神学的解释，即人类每每总不免彻底背叛了上帝耶和华，然后是居心叵测的耶和华想尽一切办法用尽一切手段，例如在《士师记》中表现的那样甚至不惜让以色列人的敌人兴起，以此胁迫人类回心转意，回到上帝崇拜的绝对信心中来。上帝的意图和行为方式当然并非人类所能猜测，但其手段的卑下反映出主体处境的可怜。《旧约》文本的叙事实际上让我们看到了一个常常陷于无奈的上帝形象，他除了对以色列人威逼利诱并实施可怕报复外，其实并无其他办法畅行自己的意志，他无法摆脱对以色列人的依赖。

而当罪恶的精神与上帝的永恒精神同样对人类争相作用的时候，人便实际上凌驾于这两种精神之上。这似乎有些费解，因为在《旧约》的通篇叙事和抒情的表现中，人都只是匍匐于上帝脚前的哀告者和赞美者而已。其实不然，人对上帝的权力亦如上帝对人的权力：人只需轻轻转过身，就可以把上帝忘在脑

① ［古罗马］奥古斯丁：《上帝之城》（下），王晓朝译，人民出版社，2006年，第676页。

后，而让上帝又花上许多心思和许多年的时间去惩罚人，通过惩罚使人重新回归上帝。这样，在《旧约》的哲学话语中，人的精神实际上成了上帝精神与神的儿子所代表的对立精神的辩证统一；而这两种精神，或如歌德在他的《浮士德》里所表达的那样：

我心中藏着两个灵魂，
一个要和另一个离分：
一个耽于粗俗的情欲，
执着的感官把人间抱紧；
另一个脱出祖传的境界，
顽强地想要超脱凡尘。①

第三节　人的主体性辩证与古希伯来美学的终极演进

其实，一切原始民族都毫无例外地强调人的主体性，这也是人类的传统，甚至连莎士比亚都把人类看作是“宇宙的精华，万物的灵长”。希伯来民族当然也不例外。希伯来民族的主体意识甚至是世界各民族中最强烈的，因为他们把自己视为“上帝的选民”。而辩证地看待这个问题，我们便发现，这种最强烈的自我优越感的另一个侧面就是极严格的自审意识。毫无疑问，人的自信程度越高，犯错误的可能性就越大，自信的程度与错误后果的严重性在突破某一限度后便成正比发展。错误使人自省，这便是希伯来人强调上帝、崇敬上帝、服从上帝甚至为上帝而生的心理的产生原因。

希伯来民族的主体意识首先表现为《旧约》中极为世俗性的审美意识。

《旧约》对物质利益的极端强调应当令我们这个崇尚“君子喻于义、小人喻于利”的中华民族感到万分惊讶，我们在读《水浒传》时会为梁山好汉们“大秤分金银、大碗吃酒肉”的描述感到一种僭越伦理的“瘾足”，但好像不会感觉到《西游记》中王母娘娘极为奢华的蟠桃大会与凡人的现实生活有多少联系；而商纣王的“酒池”、“肉林”早已超越了我们这个民族的伦理极限而变成一种

① ［德］歌德：《浮士德》，樊修章译，译林出版社，1993 年，第 55 页。

邪恶的符号。在欧洲中世纪的基督教文化中，甚至连贪食都是大罪，教皇格利高里一世将其列为“七宗罪”（骄、妒、食、色、怒、贪、惰）（pride，envy，gluttony，lust，anger，greed and sloth）的第三项。然而，《旧约》却把“流着蜜和乳”——古人心目中极为奢侈的物质享受——的迦南视为上帝给以色列人的应许之地，叙述间极为自然。

在这一角度上，我们看到古希伯来人对物质财富的更普遍、更强烈的正面表述：

——上帝创造了亚当后就对他说，“我将遍地上一切结种子的菜蔬，和一切树上所结有核的果子，全赐给你们作食物”，非但如此，上帝本人在该隐与亚伯贡献的祭品中相中的也是亚伯贡献的馨香的烤肥羊，而不是该隐的不太诱人食欲的五谷杂粮；

——摩西领导以色列人出埃及后走进了旷野，没有食物，耶和华就让摩西晓谕众人，“到黄昏的时候，你们要吃肉，早晨必有食物得饱”，并且天降大量的鹌鹑和吗哪，给以色列人吃了四十年；

——亚伯兰来到埃及，由于其妻（谎称为其妹）萨拉美貌而得法老厚遇，甚至在这屈辱的时刻，文本叙事也没忘了详细交代法老的赏赐：“许多牛羊、骆驼、公驴、母驴、仆婢。”而约伯经得起考验、得上帝赏赐时，文本更是不厌其烦夸张地交代那些牲畜财物：约伯的兄弟姐妹和朋友“每人也送他一块银子和一个金环”，而耶和华则送给他“一万四千羊，六千骆驼，一千对牛，一千母驴”，叙述完这些财富之后，文本才转而讲他得到的其他好处，说他又有了七个儿子三个女儿，并且约伯还得了长寿，又活了一百四十年，日子满足而死；

——上帝对义人的保佑，“我便指着自己起誓，论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你的子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，……”① 这是上帝对亚伯拉罕说的话，而他后来对雅各等人也总不免说出同样的话，即赐予现在式幸福与未来式幸福的许诺。

——《旧约》对财富的夸张叙事，甚至让人感到有如现代世界拜金主义的狂热。对上帝创造的伊甸园，《创世记》描绘了四条著名的河，河里有上好的金子和红玛瑙，而上帝还曾晓谕摩西：

① 《圣经》，中国基督教协会，2001年，第19页。

你告诉以色列人当为我送礼物来，凡甘心乐意的，你们就可以收下归我。所要收的礼物，就是金、银、铜，蓝色、紫色、朱红色线，细麻，山羊毛，染红的公羊皮，海狗皮，皂荚木，点灯的油，并作膏油和香的香料，红玛瑙与别样的宝石。①

耶和华的这番话似乎应着了中国人的讽刺笑话“出家人不爱财，多多益善”。上帝还不厌其烦地向摩西交代建造圣所和神器的规格和材料，材料之精美、价值之昂贵使人甚至不禁疑惑一群刚从埃及逃出来的奴隶怎么可能拥有这么多宝贝，在经济如此不发达的古代，相信就是全人类的财富聚集在一处也达不到这样的水平。耶和华罗列的事物与材料工艺指示与以比列撒使用这些精美材料建造圣所的描述，排满了中文版《圣经》中的 12 页纸，这些描述极尽其对财富本身的夸张式欣赏，例如“制胸牌”，它的用途不过是祭祀活动中以色列十二支派的标志，然制作材料的贵重和工艺的精美确实惊人：

他用巧匠的手工作胸牌，和以弗得一样的作法，用金线与蓝色、紫色、朱红色线并捻的细麻作的。胸牌是四方的，叠为两层，这两层长一虎口，宽一虎口。上面镶着宝石四行：第一行是红宝石、红璧玺、红玉；第二行是绿宝石、蓝宝石、金刚石；第三行是紫玛瑙、白玛瑙、紫晶；第四行是水苍玉、红玛瑙、碧玉。这都镶在金槽中。这些宝石都是按着以色列十二个儿子的名字，仿佛刻图书，刻十二个支派的名字。在胸牌上，用精金拧成如绳子的链子。又作两个金槽和两个金环，安在胸牌两头。把那两条拧成的金链子，穿过胸牌两头的环子，又把链子的那两头接在两槽上，安在以弗得前面肩带上。作两个金环，安在胸牌的两头，在以弗得里面的边上。又作两个金环，安在以弗得前面两条肩带的下边，挨近相接之处，在以弗得巧工织的带子以上。用一条蓝细带子把胸牌的环子和以弗得的环子系住，使胸牌贴在以弗得巧工织的带子上，不可与以弗得离缝，是照耶和华所吩咐摩西的。②

① 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 122 页。

② 《圣经》，中国基督教协会，2001 年，第 148 页。

如此铺张的财富描写，给人的感觉是叙事已经由宗教事务的神圣展示不自觉地转化为财富欣赏的习惯性的“数家珍”，一种类似克里斯多弗·马洛《马尔他岛上的犹太人》中主角在自己金库里的那种透射到每个细胞里的满足感。马洛在此有意无意地提到了“犹太”这一种族背景，当然我们不知他是否也研究过《旧约》里的这些财富表现的世俗感。

而在人类精神中，世俗取向与精神取向原本是相互依存的，并且，强烈的世俗取向必以强烈的精神取向为依存，这也是合乎逻辑的。希伯来民族的主体意识也带来了《旧约》极为精神性的审美意识表达，这是希伯来哲学精神所带来的另一种审美取向。

实际上，希伯来民族能满足的世俗幸福感和强烈的财富欣赏在现实中是极为有限的。所谓圣所，按威尔·杜兰的注释来说不过是一个仅能遮风挡雨的帐蓬罢了。现实中的希伯来人在迦南遭饥荒，在埃及为奴，被巴比伦掳为奴隶，被罗马人驱赶失去祖国的土地而流落全世界，这与耶和华的许诺、摩西圣所的考察和所罗门圣殿的繁华形成了极大的反差，而这一巨大差距从来没有希望在现实中超越。超越只存在于精神中，因此，希伯来民族在无尽的超越想象中造就了自己独特的心理特征，这些特征包括自责的虔诚、无限的忍耐与憧憬中的神奇超越。

这些民族性的意识活动在漫长的历史岁月里积淀为审美意识，而其终极的演进便产生了希伯来美学思想的许多重要特征，其中最重要的两大特征是审美悲剧性的缺失与神迹带来的和谐完美的审美趣味，这将在本书最后两章做专门研究。

第四章

生命美学及其对古希伯来审美意识的影响

希伯来人划分了神圣与世俗这两个层面，但神圣的存在是以世俗为大背景的，没有世俗，神圣也将如空中楼阁、海市蜃楼。“宗教性的解决并不仅仅解决了存在的危机，同时，它也使得存在能向那些不再是偶然的、或者特别的价值开放，这从而能够使人类超越个人的存在状况，最后达到与精神世界的趋同。”① 世俗生命从神圣生命处获取自己的存在，世俗精神需高扬自己的作为，向神圣精神挺进，以求与神圣接近甚至合一。惟其如此，神圣与世俗的划分才有价值，神圣才能够在有形有象的世界中求证自己。希伯来美学的现世之美包括生命美学、人体美观、善美一体三个方面。这三个方面都离开神较远而又与神有千丝万缕的联系：美从至高无上的神的理念下降到凡俗的尘世，又有着更多的生活气息和灵动色彩。

第一节 古希伯来生命美学

在东方各民族的美学思想中，很突出的一个特点是对生命的欣赏和喜爱，即把发光的、对人有利的、充溢生命力的东西都看作是美好的。“这就是以‘生

① ［罗马尼亚］米尔恰·伊利亚德：《神圣与世俗》，王建光译，华夏出版社，2002年，第123页。

命为美'，以体现充盈的生命之气为美，以显示旺盛的生命力的东西为美。这一核心观念决定了东方的艺术审美观。"① 如在波斯琐罗亚斯德教的经典《阿维斯塔》中对江河之女神阿雷德维·苏拉·阿娜希塔的颂词："［她是］金光灿灿的强者，身材颀长，婀娜多姿，［恰似］奔腾咆哮的洪流，挟天下之水，一泻千里。"② "［她］是纯洁的，洋溢着活力；令牲畜增殖，财源充盈；使国家和世界繁荣富强。"③ "这时，阿雷德维·苏拉·阿娜希塔化作美貌绝伦的少女——身材颀长，丰姿秀逸，雍容大雅，纯洁而善良。她紧束细腰，脚穿系着金带的闪光秀鞋，翩然而至……"④ 作为江河之神的阿雷德维·苏拉·阿娜希塔，管理江河、湖泊，降临雨水，促进生产，增强繁殖，自然拥有诸多生命的素质，以她的灵光和光芒，使人类和大小牲畜得以在地面上奔走活动，滋润世间万物。在每座湖边，还建有她的美宅：华丽而舒适的房屋，百扇明亮的窗户，精雕细刻的圆柱，精美的被褥，香气四溢的枕头。同样，在古印度最早的诗集之一《阿达婆吠陀》中，女子对夫婿的赞美也体现着这种精神："汝之明净，犹如皎月，汝之光耀，犹如朝晖，汝之品德，媲美诸天。我等肃穆，向汝致敬。"⑤ 夫婿之美，可与明月相比，夫婿之德，可与朝阳媲美。在古印度最早的诗集《梨俱吠陀》中有一首对朝霞的颂词，也完美地体现了这种生命美学观，"光辉远照的女儿啊！你布满空间，你用光明揭破了黑暗。朝霞啊！照你的习惯赐福吧！你用光芒遍覆天穹。朝霞啊！你用明朗的光辉照耀着广阔的太空"⑥。

一、发光的是美的

在《圣经》开篇，上帝首先创造光，并以光把暗分别开来，随即是对光的赞美，"神看光是好的"。这里，可以说定下了《圣经》各经卷的基调，定下了

① 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003年，第50页。

② ［伊朗］贾利尔·杜斯特哈赫选编：《阿维斯塔》，元文琪译，商务印书馆，2005年，第110页。

③ ［伊朗］贾利尔·杜斯特哈赫选编：《阿维斯塔》，元文琪译，商务印书馆，2005年，第106页。

④ ［伊朗］贾利尔·杜斯特哈赫选编：《阿维斯塔》，元文琪译，商务印书馆，2005年，第124页。

⑤ 季羡林、刘安武选编：《印度古代诗选》，漓江出版社，1987年，第36页。

⑥ 季羡林、刘安武选编：《印度古代诗选》，漓江出版社，1987年，第4页。

上帝的基调。光明与黑暗，美与丑，正如白昼与黑夜一样地显明。整个世界就好像是《死海古卷》中的光明之子与黑暗之子的争斗一样，截然对立。其实，光明正是上帝，黑暗正是违逆上帝的恶人的道路。上帝的工作就是要把迷途的人们从黑暗中引向光明，从对上帝的偏离和背弃中解脱出来，行仁义，做善事，守律例，敬上帝。

在《圣经》各经卷中，有很多对上帝之光明的说明。

“光，本是佳美的，眼见日光也是可悦的。人活多年，就当快乐多年；然而也当想到黑暗的日子。因为这日子必多，所要来的都是虚空。”① 光是美好的，它不仅给人感官上的愉悦，脱离黑暗之苦，更重要的可能是，它来自于上帝，光使得生活有了存在和继续的价值，如果没有光，那么再多的时光也终归空虚。所以，要把自己交给上帝，让上帝作人的引路人，同时，在他的光辉照耀下，行在义路上，他的光明是永远的光明。“我乃是被七倍光明所照耀，同具你为自己所造的荣耀光辉，你是指引我的双脚走在〔正路上〕的永远光明。”② “主啊！我感谢你！因你用圣约的耀采光照我的面。〔日复一日〕我寻找你，当你照耀到我的时候，确如晨光越照越明！”③ “日头不再作你白昼的光，月亮也不再发光照耀你；耶和华却要作你永远的光明，你神要为你荣耀。你的日头不再下落，你的月亮也不退缩；因为耶和华必作你永远的光，你悲哀的日子也完毕了。”④

在宗教的意义上，光明可以指对上帝的忠诚，对律例和典章的遵守，反对偶像崇拜，弃绝多神现象；在伦理的意义上，光明可以指对困苦之人的帮助，对伦理秩序的维护和遵行，对氏族利益的保证，对孤儿寡母的救助，对恶行的本然规避，对非义人的劝导与远离；在美学的意义上，光明可以指对生命的尊重，对生命力的追求，对繁殖的向往，对欣欣向荣的欣喜，对万物功利的倾斜，对旺盛和充沛的赞美。光明的对立面是黑暗，正如美好的对立面是丑恶。一切的恶行，一切的不义，一切不洁净的行为，一切淫邪的作为，一切对上帝的忤逆，一切对非正常生命和生活的偏向，都是恶的，都是可咒诅的，也都是丑的。

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第650页。

② ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第173页。

③ ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第151页。

④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第724页。

“但是，彼列是被咒诅的，因他的罪恶计划和他有罪的统治；他那一伙邪灵和他邪恶的阴谋也是可咒诅的；他们的一切不洁和污秽的行为是可咒诅的。因为他们都属于黑暗的一伙，而属于上帝的人则是［永恒的］光明。”①

如此美好的光明，来自上帝，上帝是光明的主，光是上帝的属性，万物都承蒙上帝的恩赐，分有光的照射和照耀。世人所立的契约，如果少了上帝之光，就是一纸空文，一文不值。上帝是永恒的，上帝之光也是永恒的。“〔主啊！我感谢你，因你〕用你圣灵吹拂你的仆人，用似太阳的光明照亮他心里黑暗之处，但我，看哪！我观察世人所立的约〔一纸空文，一文不值〕，当他们寻找你真理的时候，就一定能找到，因你的光明照亮他们，热爱你真理的，都必得蒙光照，永远走在你的光明之中，你使〔他们的心〕从黑暗中兴起……让你的光明永远〔照耀你的仆人〕……因你就是永恒的光。”②

在《圣经后典》中，描画了人死后灵魂的归宿，恶人、不义之人由于轻视上帝的律法、不能做一个真诚的忏悔者，所以被堕落至折磨、痛苦、烦恼的黑暗之中，永受煎熬。与此相反，义人、洁净之人则将进入七个快乐的阶段。他们经历艰苦的斗争，战胜邪恶和恶念，看见恶人在无休止徘徊中等待上帝对他们的惩罚；又因义人遵守上帝的律法，造物主给他们安排美好的报偿，他们集合在一起，旁边围绕着天使，在寂静的世界里尽享清福，并将自己的生命把握在手中，超脱烦恼，“第六乃是向他们显示，他们的面容将如何像太阳那样放光，他们将如何被造成如同永远不死的星光。第七快乐最好，这时他们冲上去面对面地朝见上帝，怀着纯洁的信任与幸福，没有任何恐惧或羞耻”③。在这里，作者给行善的义人准备了一幅优美的画卷，许诺着一个世外的天堂。“天堂”里光耀如昼，天使就在四周，与上帝同在，快乐如神。

光明还是诚实和真理的灵。在创世之初，上帝就为世界预备了光明之灵和黑暗之灵，按照上帝安排的位置，它们各自履行自己的职责，无所更改。

---

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第364页。

② ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第215～216页。

③ ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第451页。

光明是诚实和真理的源泉，义人在光明之灵的指导下，走在各条光明的道路上，上帝和众善天使也一直帮助光明之灵。光明之灵和黑暗之灵是所有人行动的根本、每一个动作的教唆者、每一个思想的指导人。光明之灵输入到义人体内，义人的品质包括“谦虚、忍耐、充分怜悯、长久良善、见识、洞察力，根据体验上帝的行为而意识到上帝的大能，而倚靠上帝丰盛怜悯的感觉，能领悟每项行动计划的智识之灵、对正义管理的热忱、控制人性的圣洁思想、对一切追随真理者的热爱、憎恶一切不洁的自尊纯洁的心、行为的谦虚谨慎、保守自己所知而不泄密的能力”①。光明之灵赐给义人“健康、如意、快乐、长寿，在永生、永福、永乐的道路上多结善果，在永不消逝的光中得到荣耀的冠冕和尊贵的衣袍”②。光明之灵给人的就是幸福、快乐、安康、强壮、真理、纯洁、谦虚、诚实、长寿等一系列美好的应许；相反，黑暗之灵留给人的就是灾难、祸害、疾病、残缺、不洁、傲慢、淫荡、自高自大、居心叵测、痛苦、亵渎、不幸、毁灭、愚昧。而且，光明之子永远住在光明之中，黑暗之子永远住在黑暗之中，一为天堂般美好，一为地狱般可怕。“光明之子好比是没有撕破、没有玷污的一件洁净衣服，黑暗之子如同污秽的破布丁被剪除。”③

除了光之外，在希伯来人看来，可以发光的其他东西也是美好的，如金子、银子和铜。

据考古学家考证，白银曾是以色列主要的通用货币，而且还用以制造珠宝首饰和高级器皿。白银的来源地，在希伯来语《圣经》中提到的是塔尔施什和欧普希尔，塔尔施什可能是在安纳托利亚南部或今天的西班牙。“在距离恩·盖迪南边不远的一个遗址纳哈尔·米什玛尔里，出土了一批铜制和象牙雕的艺术品，这些艺术品很可能和恩·盖迪的神庙有关系。在这里出土的铜制品多达436件。”④ 在《圣经》各经卷中，确实曾出现以金、银、铜为美的记述。在摩

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第52～53页。

② ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第53页。

③ ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第425页。

④ 陈贻绎：《希伯来语圣经》，昆仑出版社，2006年，第30页。

西为耶和华建造的会幕中，在约柜、灯台、祭坛、胸牌、香坛、铜盆等的制作中，金、银、铜的使用可谓比比皆是、随处可见①。在所罗门为耶和华建造的神殿中，金、银、铜出现得更是频繁：墙面贴有精金，地板铺上金子，制造两大铜柱，铜海、铜座更是熠熠生辉、直逼人目②。在《圣经后典》中，更是干脆地把金银铜的重量或数量用数字罗列出来：

银子	25 吨
银器	3400 千克
金子	3400 千克
金碗	20 个
镏金铜碗	12 个

可见希伯来人对用金、银、铜等制作的器物或其本身是多么的重视和喜爱。耶路撒冷地区远非“流奶与蜜之地”，那里多样的地理环境、并不富裕的矿产资源，更是加重了人们对金、银、铜等的爱好和欣赏。“最近的铜矿在黎巴嫩山中，在巴勒斯坦东南以东的地方，以及阿卡布湾附近曾发现古代采铜场的地方。”③ “在许多巴勒斯坦城市的废墟中发现了大量的铜和青铜制品。在伯善的废墟中发现的属于公元前二千纪中叶的青铜短剑、斧头和雕像便是这样的东西。”④ 在进入迦南时，百姓心中烦躁、愤懑不平，怨恨起耶和华和摩西，神就让火蛇咬死许多百姓，百姓惧于神威，不得不向摩西求救，耶和华让摩西制作一条铜蛇，被蛇咬的，一看见这铜蛇，就活过来。这里，既是对上帝之神力的歌颂，也是对铜的一种赞美和欣赏。

当然，希伯来人对太阳的崇拜与其他民族一样，都是一种客观事实，但与对上帝的崇拜相比，太阳崇拜不占主要地位⑤。

---

① 参见《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 77～82 页。

② 参见《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 324～327 页。

③ ［苏］阿甫基耶夫：《古代东方史》，王以铸译，三联书店出版社，1956 年，第 419 页。

④ ［苏］阿甫基耶夫：《古代东方史》，王以铸译，三联书店出版社，1956 年，第 431 页。

⑤ Luis I. J. Stadelmann, *The Hebrew Conception of the World: a Philological and Literary Study*, Pontifical Biblical Institute, 1970, pp. 72-74.

二、有利的是美的

这涉及一个美学史上争论已久的问题，即审美是否有功利性或利害感。从我们上面的分析来看，以色列人对光、金、银、铜等的欣赏和喜爱是有功利性的，光至少能够给人以照明，而金、银、铜等则是贵重的物品，具有比寻常事物较大的价值。同样，希伯来人把这个观点扩散开去，认为只要对人有利的都是美好的。这应该是人类初期审美的一个共同规律。与后来康德发展出来的审美无功利性恰好相反。

在康德看来，审美从质的方面来看，美的特点是无利害感的。"那规定鉴赏判断的快感是没有任何利害关系的。"审美完全从现实生活超脱出来，成为超凡脱俗的一种判断。康德认为审美无功利性的观点与他对快感的区分有关系。康德把快感分为三种。一是感官的快感。如看到美味，必欲"大饱口福"；见到香车，必欲以之驰骋天下；发现靓女，总是垂涎欲滴。这种纯粹的感官上的快感来自对象对人的感官的刺激，诱发一定的生理身体变化，导致"跃跃欲试"之冲动。感官的快感是人与动物均有的，所以处于一个比较低下的层次，如果用马斯洛的需要理论来对照，至多属于满足生存之后的一种快乐；二是道德的快感。道德的快感来自对善行的赞赏和对恶行的厌恶。即做了好事所得到的表扬，所行恶事遭遇的批评和打击。道德的快感需要以社会的道德体系来作为判断的准则，以利于人们、利于大多数的人为善，以不利于人们、不利于大多数的人为恶。做了善事得到表扬和赞许之后产生的快感即道德的快感。社会道德标准和社会舆论是其倚赖的前提和条件。与感官上的快感不同，道德上的快感只属于有理性的人所有，而不为动物所有，是人的理性思考和价值判断的产物。与感官上的快感相同的是，二者均倚赖外界，都离不开客体，都受到客体性质的制约；三是审美的快感。审美快感与感官上的快感和道德上的快感都不相同，它无需凭借外在客体及其性质，是自足自由的一种判断，它是一种主观上的精神满足，审美的快感需抛开对客体的性质的依赖、对客体的生理和感官方面的欲求，是一种纯粹的无利害的愉悦。和道德上的快感一样，审美快感只属于人类。所以说，"鉴赏是凭借完全无利害观念的快感和不快感对某一对象或其表现方法的一种判断力"。

这里，康德所提出的审美判断与功利性无关，只是一种理想的审美状态，实际上，在现实的审美活动中，纯粹无功利性的审美确实存在，但是，绝大多

数时候，审美都是有利害关系和功利性的。所以，康德才会在论述崇高之时，把道德纳入进来，认为道德上的大无畏和高尚形成崇高。

在原初社会里，比如在希伯来民族的生存状况下，要让审美完全无功利性和世俗性，几乎是不可能的事情。要知道，以色列人是不可能像康德一样安坐在书斋大院之内，怡然自得地进行审美活动和审美分析的，他们要面对虎视眈眈的异族，他们要不停地在列强之间周旋苟活，他们要在有族无国的流浪中奔波，他们要在多神崇拜的夹缝中觅得一丝生机。上帝并非屡试不爽，应许之地也常常落空，为奴作仆的生涯似乎遥遥无期。凡此种种，都在以色列人的审美思想上打下了功利性和世俗性的烙印，审美从来都是为着什么的。“对生命有益或有害的实用性的选择，对生存的功利性价值高低的判断，是古代东方民族审美判断的标准。”① 这个标准同样适切以色列民族。

耶和华赏赐给百姓的美地，究其实，就是适宜生存和发展的、对以色列人有利的地方，“因为耶和华你神领你进入美地，那地有河、有泉、有源，从山谷中流出水来，那地有小麦、大麦、葡萄树、无花果树、石榴树、橄榄树和蜜。你在那地不缺食物，一无所缺。那地的石头是铁，山内可以挖铜。你吃得饱足，就要称颂耶和华你的神，因他将那美地赐给你了”②。称颂、敬畏神，最现实的实惠就是饥时有粮渴时有水，房前草原广阔，屋后牛羊成群，山中可挖金银，树下可摘果子。

万物都是耶和华的创造，被创造物都是美好的，被创造物美好不是因为它们好看，而是因为它们对人有利。“万物蒙主造，原本皆美好；特定时间里，个个有妙用。”③ “生命的基本需要是：水，火，铁，盐，面粉，蜂蜜，牛奶，葡萄酒，衣服和油料。所有这一切，全对义人有益。”④ 而猛兽、蝎、蛇、诛恶之剑、火、冰雹、饥荒、疫疠，都是恶的，但当它们用于铲奸除恶之时，就都变为美好。由此看来，以色列人美丑的功利性一目了然。正像《圣经后典》所说，拥有珍品的人比拥有大路货的人更有理由令人喜悦。所以，以色列人把智慧看作是美好的⑤，

① 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003 年，第 64 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 174 页。

③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 201 页。

④ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 200 页。

⑤ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 620 页。

把枪械看作是美好的①，把胜利看作是美好的②，把以色列的土地看作是美好的③，甚至把合时的话也看作是美好的，“一句话说得合宜，就如金苹果在银网子里”④，“口善应对，自觉喜乐，话合其时，何等美好”⑤。

以色列人暗兰在166岁时去世，他在弥留之际，见到来索命的恶灵，也是奇黑奇丑无比，“其中一个的相貌极其可怕，好像是一条毒蛇。他的衣服是深颜色。他本人很黑”。“他的每一个思想都是黑暗、愚昧；他的每一个行动也都是如此。他尽是走在黑暗中，所以你看他全身为什么全是黑的，他被授权管理一切黑暗的。”⑥ 恶灵对暗兰有害，他前来索命，自然是可怕、凶恶的，所以，按照以色列人对光明与黑暗的划分，恶灵当然属于黑暗，住在黑暗中，行黑暗的路，管理黑暗，甚至穿的衣服都是黑的，恶灵的身份自然像伊甸园中引诱人类犯下原罪的蛇一样恶毒、奸诈、淫邪。

在亚述国尚未征服、占领耶路撒冷之时，亚述虽然对以色列人构成威胁，但尚能和平共处、相安无事，这时，以色列人对亚述的看法是客观的，甚至是赞美的，亚述王好像黎巴嫩中的香柏树，枝条华美，树荫浓密，极其高大，高入云霄，水源充足，江河围绕，树枝繁茂，飞鸟群集，走兽游走。到了亚述入侵耶路撒冷，以色列人对亚述的看法彻底变化，人们将树砍倒，折断树枝，鸟儿飞走，禽兽远离，枝条低下，到处枝枝蔓蔓，仿佛杂草丛生，一片狼藉⑦。

所以，在以色列民族眼中，审美从来都是具有功利性、世俗性的，凡是对人有利，即为美；凡是对人有害，即为丑。

---

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第352页。

② ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第363页。

③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第847页。

④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第635页。

⑤ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第626页。

⑥ ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第423～424页。

⑦ 参见《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第843页。

三、生命力是美的

在希伯来，“美的东西是运动着的，或者表现为生机勃勃的，有强烈的生命感、生命气息和富于感性的”①。和世界上其他民族一样，受灵魂观念的影响，希伯来人对死尸是忌讳和避讳的，认为当死尸放在房屋里后，屋子里的东西，包括一枚钉子、墙上的木楔、做工的工具，都被视为是不洁净的。“亡灵世界不但与生的世界隔绝，而且完全遗忘他们自己的过去。”② “死者到达亡灵世界。当肉体消亡之际，死者不仅不能与生者交流，而且无法与躺在他身旁的那些‘人’交流。……因此死者与社区隔绝，并处于耶和华的荣华之外。因此亡灵世界被简单地比喻为‘静’的世界。”③ 死后也没有重逢④，在他们看来，死是生命的终结，不存在死后灵魂所去之处，天堂或地狱的观念尚未发展出来。因此，他们对死人是避之犹恐不及的。这从侧面说明以色列人对生命力的喜爱和激赏。死的总是不好的，充满生命力的才是美好如画的。“犹太人则认为美在于事物的生机与活力，在于柔媚、充实与力量，而不在于完美的比例与形式。”⑤ 生命气息的浓重使得以色列民族在上帝的重压之下，有着一线难得的活泼和跳跃。“在希伯来诗歌中，每种事物都有自己的生命，而它们又都是我们的生命。”⑥

首先，对于植物，他们欣赏的是欣欣向荣、繁茂多实的。在《死海古卷》中，人们对未来的胜利作了展望，胜利之后的以色列当是万物欣欣向荣、一派生机。“他们的境内不再有荒凉与毁灭的事，按时耕种土地，五谷丰登，不感缺

---

① 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003 年，第 471 页。

② Luis I. J. Stadelmann, S. J., *The Hebrew Conception of the World: a Philological and Literary Study*, Pontifical Biblical Institute, 1970, p. 172.

③ Luis I. J. Stadelmann, S. J., *The Hebrew Conception of the World: a Philological and Literary Study*, Pontifical Biblical Institute, 1970, p. 173.

④ Luis I. J. Stadelmann, S. J., *The Hebrew Conception of the World: a Philological and Literary Study*, Pontifical Biblical Institute, 1970, p. 174.

⑤ [波] 沃拉德斯拉维·塔塔科维兹：《中世纪美学》，褚朔维等译，中国社会科学出版社，1991 年，第 13 页。

⑥ Alex Preminger and Edward L. Greenstein, *The Hebrew Bible in Literary Criticism*, The Ungar Publishing Company, 1986, p. 170.

乏，果树按时发芽、开花、(结果)，水源也不至于短少。”① 以色列人想象的上帝之树的形象则是，四季花开，枝繁叶茂，根深蒂固，永远站立，树荫愉人，高入云霄，河水浇灌，茁壮成长，飞鸟栖息，树根盘桓，百兽安乐。“随着太阳的线铊，栽种树木，使它们根深蒂固，它们的枝叶成为荣耀美丽的枝叶，在〔永不消逝〕的光中，结成生命之果。”② 所以，虽然上帝以赫赫威严阻塞自然之美的出现，但是，功利性的需求、多神崇拜的影响以及对丰产繁殖的向往，自然之美竟也偶尔抬头翘望，露出尖尖一角，让人怦然心动，暗生喜悦。“端庄和美丽的容貌悦人眼目，但这比不过春天的植物那么鲜艳。”③ 美丽的容貌如果没有生机，是灰头土脸、老气横秋的，而且，终归是要消逝的；但是，植物之美却生命力旺盛，较人之美可以存在得更为久长。因此，植物之美展示着生命力的昂扬和澎湃，是对生命的最美好的讴歌。

对于天体，希伯来人亦然，“星星被赋予生命力”④。

其次，对于人，他们欣赏的是健康、朝气、有强大繁殖能力的。对强大繁殖能力的崇拜和欣赏可能与以色列人国亡家不定的现实密切相关，他们需要补充足够的人员才能让这个民族不至于消亡。生殖崇拜在希伯来较为少见，但却也不是难以理解的。考古发现，“戈兰高地出土的怀孕妇女像，以及在别是巴北部的吉拉特出土的陶制的人像，在对女性的描述上都格外突出生殖器部位，它们很可能代表生育女神”⑤。这种考古发现对《圣经·雅歌》中浓郁的、强烈的有时甚至情欲的人体描写，可能是一个解释。

以色列人欣赏健康的身体，他们还对健康进行专门的论述，足以见出健康对他们的重要性以及他们对健康的重视和欣赏。“穷而健壮胜过富而衰弱。健全的体魄和开朗的性格比金子和钻石还要宝贵得多。除这两样东西，什么也不能使你更加富有更加快乐。长眠地下强如病魔缠身。如果你病得不能进食，那么

---

① [美] 西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第253～254页。

② [美] 西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第178页。

③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第203页。

④ Luis I. J. Stadelmann, S. J., *The Hebrew Conception of the World: a Philological and Literary Study*, Pontifical Biblical Institute, 1970, p. 93.

⑤ 陈贻绎：《希伯来语圣经》，昆仑出版社，2006年，第33页。

再好的美味也无济于事，倒像喂木偶了。可是木偶又有什么用呢，它既不会吃喝也不会闻味儿。它真像主所讨厌的人。他望着食物唉声叹气，像一个阉人拥抱一个少女。"① 健康比财富更加可贵，强壮比疾病更受赞许。在"将来以色列会众纪律守则"中，规定身体有缺陷者不得入会，以免玷污上帝或者上帝的天使。"照样任何人身体有缺陷，无论是在手上或脚上，如瘸腿、瞎眼、耳聋、哑巴以及有任何看得见的身体缺陷者，都不得进入'贵胄'的会中，因为有圣天使也在会中。假若这样的人，有话要向圣洁的会上说，可让人递交口授的话，本人不得来到会中，因为他是受灾害的人。"② 如果说，身体有缺陷的人不得入会是怕玷污、传染天使或上帝，那么，以色列人对战士的要求则更加显出他们审美的功利性和目的性，战士在很大程度上决定国家的存亡和命运，所以，需要最大限度地保证他们的安全、健康。"儿童妇女都不得进入营盘。瘸腿、瞎子、身体有缺陷者以及染有各种传染病的人都不得和他们一同出征。出征人员都要勇于面对战争的各种危险，精神焕发，身强力壮，为复仇之日有所准备。出征之日，凡身体还未洁净，流有分泌物者，都不要和他们一起去长征，因为有圣天使在军中行走。"③ 这从医学和神学的层面来看，都是极具道理的。以色列人甚至还规定，厕所与军营之间要有足够的距离，彼此相距两千肘，他们以神经质般的细致规划健康、促进健康、保证健康的做法，无疑为以生命力为美作出了有力的佐证。

以发光的、有利的、有生命力的为美的生命美学，与古代东方人的万物有灵观和同情观有关，东方审美同情观促成东方民族的天人合一、有限与无限同一的哲学理想，在审美上表现为万物和谐之美、宁静之美。需要注意的是，这种人物同情、共性、互渗的观念与西方的移情说是不同的。移情说的认识论基础是"心物二元论"，其基本含义是在审美欣赏活动中，主体的人把自己的生命、感情、人格、思想等"外射"、"倾泻"、"注入"到外在对象即自然事物上去，使得原本没有生命、感情、人格、思想的现象界有了人的色彩，仿佛和人

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 182～183 页。

② ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 394 页。

③ ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 354 页。

一样，此为自然万物的人格化或者说是主体人格的对象化。审美同情观所达到的审美境界是物我两忘、万物同一、圆融自足的状态和心境，如“万物皆梵”、“梵即万物”。相反，移情说过于注重对主体的人的强调，万物现象至多只是人的生命、感情、人格、思想等的暂时寄存和托付，并未在二者之间取得精神上甚至形式上的统一。因此，外在对象身上的生命、感情、人格、思想等就会显得是异己的、外来的、相斥的。与同情观相较，在层次上已然低了一等①。

生命美学最典型、最直观、最贴切的体现当属对人体美的态度，而在《圣经》各经卷中，则以《圣经·雅歌》最为突出，但是，由于圣经学界对《雅歌》的字面、字里、字外三层含义争论不休、见仁见智，甚至称之为“《雅歌》难题”，所以，我们拟在此把它单独提出来作为一个重点以示突出。

第二节 生命美学的表层延展：人体审美观

一、人体审美观的表现

其实，希伯来民族对人的生命力之美，在先于《雅歌》的很多地方已有表露，只是由于不显山露水，只有冰山一角而往往被人们所忽视。他们对人体美中暗含的生命力之美的欣赏可谓由来已久。雅歌中，“一个春泉的世界，它爆发出它全部的力量，没有任何东西可以使它停止或阻挡它。所有的生命力聚集在一起，在这种力量面前，人类完全被支配住了。在这里，爱是从他们内心深处爆发出来的生命力的最好体现”②。

在《创世记》中，雅各临死前把日后儿子们将遇到的事情告知他们，长子流便虽然是雅各生命力最旺盛、身体最强壮时候生下来的，按照长子继承惯例，理应为众子们的头领、大有尊荣、权力超群，但是，流便放纵滚沸如水的情欲，上了父亲雅各的床榻，玷污了伦理，污秽了律法，所以被雅各免去继承权；西缅、利未虽然自我节制，但过于残忍、喜怒无常、滥杀无辜、暴躁如牛，实可

① 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003年，第46～74页。

② Alex Preminger and Edward L. Greenstein, *The Hebrew Bible in Literary Criticism*, The Ungar Publishing Company, 1986, p. 573.

诅咒，也只能散居于以色列各地；唯有小儿子犹大，得到父亲雅各的祝福，“他的眼睛必因酒红润，他的牙齿必因奶白亮”①。因他以手掐住仇敌的颈项，严守律例和典章，行上帝指示的义路，是雅各理想中的接班人，也是上帝理想中的“摩西十诫”的践行者。除此之外，更因为“犹大是个小狮子。我儿啊，你抓了食便上去；你屈下身去，卧如公狮，蹲如母狮，谁敢惹你?”② 犹大是严守律法、同仇敌忾的最佳人选，是强壮、健康的典型代表，是富于生命力和蓬勃朝气的杰出体现，所以，父亲雅各祝福犹大将会管理以色列、统领父亲的儿子们，“你父亲的儿子们必向你下拜”，“犹大把小驴拴在葡萄树上，把驴驹拴在美好的葡萄树上；他在葡萄酒中洗了衣服，在葡萄汁中洗了袍褂”。犹大之美，不仅仅是行上帝眼中的善事，走上帝指引的路途，而且更加要富于生命力，做一个强者、壮者、康健者、生命力旺盛者。

在《撒母耳记》(上) 中，耶和华指派撒母耳到伯利恒去，要在伯利恒人耶西的儿子们当中拣选一个来作王，耶西的众子自洁后，一起吃祭肉，撒母耳看见以利押，以为他是上帝的人选，耶和华却说，“不要看他的外貌和他身材高大，我不拣选他，因为耶和华不像人看人，人是看外貌，耶和华是看内心”③。以利押落选，同样落选的还有亚比拿达、沙玛及其他儿子，撒母耳无奈，问耶西还有别的儿子吗？耶西遂让人把正在放养的最小的儿子大卫叫喊回家，大卫一出现，只见“他面色光红，双目清秀，容貌俊美”。耶和华说：“这就是他，你起来膏他。”撒母耳就用角里的膏油，在众多兄长面前膏了大卫，立大卫为王。可以看出，在耶和华的眼中，身材高大远不是拣选为王的标准和目的，所中意的人选需要俊美、红润、富于旺盛的生命力。

在《撒母耳记》(下) 中，有对押沙龙之俊美的赞赏。大卫的儿子暗嫩觊觎妹妹他玛的美貌，总想要据为己有而不得。他玛是个处女，暗嫩因为难以向她行事而忧急成病。暗嫩接受朋友 (也是堂兄弟)、父亲大卫长兄示米亚的儿子约拿达的奸计，躺卧装病，以便让他玛来为他送饼，趁他玛近前之机，暗嫩拉了他玛入怀，玷污了他玛。遭受玷污的他玛只好住到押沙龙的家里，押沙龙得知此事，恨恶暗嫩。两年后，押沙龙借在以法莲剪羊毛的机会，力邀暗嫩同行，

① 《圣经》，中国基督教协会 (南京)，1998 年，第 50 页。
② 《圣经》，中国基督教协会 (南京)，1998 年，第 50 页。
③ 《圣经》，中国基督教协会 (南京)，1998 年，第 273 页。

然后吩咐仆人，趁暗嫩醉酒之际，把暗嫩杀死，然后大家四散而去，押沙龙也逃之夭夭。毕竟押沙龙是以眼还眼、以牙还牙、以血还血，大卫也就原谅了押沙龙，心里切切想念他。大卫饶恕了押沙龙，并想方设法让押沙龙回来，押沙龙终于回到家中，但对大卫避而不见，此时，“以色列全地之中，无人像押沙龙那样俊美，得人的称赞，从脚底到头顶毫无瑕疵。他的头发甚重，每到年底剪发一次；所剪下来的，按王的平称一称，重二百舍客勒”[①]。押沙龙之美是善行与容貌之美的并重，而押沙龙的头发也透露出他生命力的旺盛和强健。所以说，“犹太人之见，美是能动的，是运动、生命和行动之美”[②]。以色列人对外貌的重视往往与人的内在相联系，但并不一定有必然的联系，“外貌和内心没有必然联系，这也许是圣经作者很少表现外貌的原因”[③]。但是，圣经作者还是常常把外貌和内心统一起来，外貌作为内心的一种象征和证明，即如果内心邪恶，则外貌再美好也是丑陋的；反之，内心的完善也常常附丽上美好的外貌。外貌与内心相辅相成、互相推进。这在稍后的“犹滴”分析中将有论证。

在《圣经》各经卷中，人体美表现最突出的还是《雅歌》。对于这个“难题”中的难题，历来众说纷纭、莫衷一是。有的学者以比较文化学的方法进行分析，以寻出其中与埃及文明、西亚文明在爱情诗歌之间的契合点；有的学者则以文学解读法来进行操作，文学解读法又分为“分”的方法和“合”的方法，“分”的方法如把《雅歌》高潮部分的“爱情如死之坚强”还原为“葬礼哀歌”的场景，“合”的方法认为《雅歌》是一出戏剧，整部《雅歌》可以分为五幕剧，每一幕都有不同的演员、不同的场景、不同的配角；有的学者则从隐喻（界定为“象征”似乎更准确）的角度来说明，即男女之爱寓示着神、人之爱[④]。而这种象征解读也是《圣经》研究中最为常见、影响最为广泛的一种方法，据说，当初这部“大逆不道”、“离经叛道”的《雅歌》之所以“入选”《圣经》，就因为有人引此为据。

我们认为，《雅歌》在意蕴上包括两个方面。

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 304 页。

② ［波］沃拉德斯拉维·塔塔科维兹：《中世纪美学》，褚朔维等译，中国社会科学出版社，1991 年，第 13 页。

③ 梁工：《圣经叙事艺术研究》，商务印书馆，2006 年，第 121 页。

④ 参见李炽昌，游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，中国社会科学出版社，2003 年，第 122～131 页。

第一，对旺盛生命力的赞美。

在《雅歌》中，以色列人对发光的、有利的、富于生命力的即是美好的观念得到延续。如对发光的赞美，新娘的“美丽如月亮，皎洁如日头”①。这是新郎对新娘的由衷赞美。新娘由于晒黑而担心新郎轻视自己，对以色列众女子说的话，“不要因日头把我晒黑了，就轻看我”②，也是欣赏秀美和光洁的一种证明。再看新娘歌颂的所罗门的轿子，那轿子用黎巴嫩的木材所作，“轿柱是用银作的，轿底是用金作的，坐垫是紫色的”③，也尽现对发光体的赞美和欣赏之情。新娘对新郎的赞美中，也以金银之美颂扬，“我的良人白而且红，超乎万人之上。他的头像至精的金子；他的头发厚密累垂，黑如乌鸦。他的眼如溪水旁的鸽子眼，用奶洗净，安得合式。他的两腮如香花畦，如香草台。他的嘴唇像百合花，且滴下没药汁。他的双手好像金管，镶嵌水苍玉。他的身体如同雕刻的象牙，周围镶嵌蓝宝石。他的腿好像白玉石柱，安在精金座上。他的形状如黎巴嫩，且佳美如香柏树。他的口极其甘甜，他全然可爱”④。新娘尽情赞美自己的良人，诗中充满欣赏、喜悦和骄傲。诗歌中不断出现的羊群、苹果树、美酒、黎巴嫩的水、葡萄、没药、棕树、石榴树、香花、香气、果子、沉香、乳香木、凤仙花、哪哒树、蜂房、果园、象牙等意象，无一不是对以色列人有利的而且是富于生命力的东西。甚至已经有学者对《雅歌》中的植物进行条分缕析，指出：“在古代西亚文化中，葡萄干和苹果既是催情药，又是性快感的象征。”⑤ 而里面出现的风茄，“按其实际意思，指的乃是‘爱果’，所以吕振中《圣经》直接将其译为‘催情果’，它也广泛地用于西亚的性爱生活之中”⑥。至于其中的没药，也是情欲的代名词，“《雅歌》还多次以‘没药’为喻，象征男女之间的爱情。没药是众所周知的一种催情香料，在埃及，有‘没药小姐’之称的 Hathor 就是‘情欲之欢’的女神。即使在希伯来传统中，没药也是情欲的

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 655 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 651 页。

③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 653 页。

④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 655 页。

⑤ 李炽昌，游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，中国社会科学出版社，2003 年，第 133 页。

⑥ 李炽昌，游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，中国社会科学出版社，2003 年，第 134～135 页。

代名词，如《箴言》形容淫妇对男子的勾引”①。不管《雅歌》中出现的植物还是动物，都无一例外地以其旺盛的生命力给人留下深刻印象；也不管其中出现的“井”、“果园”、“百合花”、“洞”、“泉源”、“门”或“羚羊”、“小鹿”、“果子”、“象牙”等有多少性爱寓意和暗示，这些旺盛地开放、肆意地张扬的甚至是“充满色情和肉欲”② 的动植物形象之中，要展示与人的，都是蓬勃欲发、激情四溢的生命力。

其实，不仅是在东方的希伯来民族中，在人类历史上，对人的生命和生命力之美的重视和欣赏都是普遍存在的一种现象。“没有任何一个民族的审美观不是同生命现象联系在一起的，没有任何一个民族不是以生命为美，以表现了生命之气的事物和艺术品为美的。”③ 伊斯兰教认为，人的生命之美在于生气勃勃和自然天成，在于自然生命健康、灵活的姿态和状态。《一千零一夜》中对于女性舞者的动态美的描写，形容“舞蹈者的身段俨然是柳树枝的模样，……似乎不是在两条腿上旋转，却是我心头的火焰在她足下放光”④，表现出对舞蹈者的充盈生命力的极大欣赏。在古希腊诗人列斯波斯的朗戈斯在他的田园诗中描绘主角赫洛亚时，形容“她的双唇比玫瑰花瓣更轻柔，她的嘴比蜜还甜”⑤。古希腊著名的雕塑《掷铁饼者》，人物身上鼓胀的团块肌肉和绷紧的姿势，最大限度地表现了人在运动时候的力量之美和生命力之美。

人类对人体美的要求是以人身体的健康为前提的。在人的“一切特征中最有益的，没有问题是毫无缺陷的健康，最好是生气勃勃的健康”⑥。与健康相对立的有缺陷的、疾病、衰弱等都是不美的。这与希伯来对健康之美的看法完全一致。

---

① 李炽昌，游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，中国社会科学出版社，2003 年，第 135 页。

② ［美］威尔·杜兰：《东方的遗产》，东方出版社，2003 年，第 268 页。

③ 邱紫华：《思辨的美学与自由的艺术——黑格尔美学思想引论》，华中师范大学出版社，1997 年，第 146 页。

④ ［阿］《一千零一夜》，第 6 册，纳训译，人民文学出版社，1984 年，第 13 页。

⑤ ［德］利奇德：《古希腊风化史》，杜之等译，辽宁教育出版社，2000 年，第 340 页。

⑥ ［法］丹纳：《艺术哲学》，傅雷译，人民文学出版社，1963 年，第 383 页。

但是健康只是人体美的基础，人的生命力之美需以健康为基础的更高层次的人体美，即生命力之美。生命力是人的内在活力、精神层次和道德修养的外化。在《美学》中，黑格尔曾以荷兰的风俗画为例，对这种通过自由活泼的姿态流露出的生命力之美给予了很高的评价。他说："……这些半裸体的穷孩子浑身都流露出一种逍遥自在、无忧无虑的神气，没有哪个伊斯兰教乞僧能显出像这些穷孩子那样的健康和热爱生活的感觉。这种对外在世界的无沾无碍，这种流露于外表的内心的自由，正是理想这个概念所要求的。"① 人的自由无拘的活动正是内心自由的对象化和形象化。而生命力的内涵在希伯来获得了不同的意义。

第二，对故国耶路撒冷的回顾与向往。

在人们对《雅歌》的意蕴争执不下的时候，或许，我们先把视线转移一下，回头再对《雅歌》进行审视是比较有意义的。

在《死海古卷·爱慕智慧歌》中也体现出一种炽热的情爱之火，仿佛要把"我"燃烧殆尽。

她来的时候，正是春芽盛开花朵朵，
葡萄刚刚成熟，结出喜悦人心的硕果。

……

过去，我沉迷情欲，追求享乐，
如今，我终于作出了新的决定；
我立志永远跟着她，
我寻着她决不觉得羞愧。

我心像火烧，热情高涨，
我勇往直前，决不转回我的脸；
我勤奋努力继续追求。

① ［德］黑格尔：《美学》，第1卷，朱光潜译，商务印书馆，1979年，第217页。

我在高地上忙碌
而不在漫长的白日躺卧。
〔她虽像是大门禁闭的城堡〕，
我却用劲拨开她的门，
我的双目凝视着，
我即将要得到那埋藏的财宝。①

“我”为了智慧，试图远游他方，也即为了心中的爱情，企图离开家庭走不义的道路。女子有如花朵，在春天里盛开，她的乳房好像葡萄的累累果实，沉重地下垂，令人喜悦。在幼年时节，“我”和她就在一起，青梅竹马、两小无猜，一同追逐嬉戏。她是完好的处女，好像城堡禁闭的门，在真挚爱情和火热情欲撩拨下的“我”，誓将大门打开，寻找她最隐秘的宝藏。充溢生命力和吸引力的女子，激起“我”高涨的热情，“我”甚至几乎要抛却道德和伦理，成就与她的好事。这里出现的意象，如“葡萄”、“硕果累累”、“门”、“财宝”与《雅歌》完全一样，不同的是，《雅歌》以男女之情爱来比喻对耶路撒冷之城的回顾和向往，《爱慕智慧歌》则以男子对女子的追慕来喻示对智慧的追求，二者有异曲同工之妙。

以男女之情来喻示对一个城市的爱恋和倾慕的手法，在《圣经》中并不少见。在《以西结书》中，就有以女子之美来比喻耶路撒冷之美的例证。

我从你旁边经过，看见你的时候正动爱情，便用衣襟搭在你身上，遮盖你的赤体，又向你起誓，与你结盟，你就归于我。这是主耶和华说的。那时我用水洗你，洗净你身上的血，又用油抹你。我也使你身穿绣花衣服，脚穿海狗皮鞋，并用细麻布给你束腰，用丝绸为衣披在你身上。又用妆饰打扮你，将镯子戴在你手上，将金链戴在你项上。我也将环子戴在你鼻子上，将耳环戴在你耳朵上，将花冠戴在你头上。这样，你就有金银的妆饰，穿的是细麻布和丝绸，并绣花衣；吃的是细面、蜂蜜并油。你也极其美貌，发达到王后的尊荣。你美貌的名声传在列邦中，你十分美貌，是因我加在

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第410～412页。

你身上的威荣。这是主耶和华说的。①

在这里，女子之美即是耶路撒冷之城的美，给女子的打扮，就是对耶路撒冷的装饰，耶路撒冷之美来自上帝，上帝的神圣传扬耶路撒冷的美名。而当以色列人忤逆律例，背弃上帝，犯了淫乱，任意而行时，耶路撒冷就成了一个淫妇，不知羞耻，心里懦弱，宁可接待外人而不接待丈夫，贿赂他人与自己行淫。这里，女子就是一座城，贞节的女子是美好之城，淫邪的女子是丑恶之城。

回到《雅歌》，其中对女子的形象描绘，除了多以美好的植物、动物作比之外，一个突出特点是城市建筑和战争物件的引入。“我将你比法老车上套的骏马。”② 新郎将新娘比作骏马，一副英气勃发的俊俏模样，既给人以生命力之美，又让人想象在战场上驰骋的英俊和壮观。新郎对新娘的这次赞许更加独树一帜，“你的颈项好像大卫建造收藏军器的高台，其上悬挂一千盾牌，都是勇士的藤牌”③。我们无法得知当时战士脖子上所挂的“藤牌”为何物，但是，能够挂在战士脖子上的，当不是“儿女情长”似的东西，可以想见，新娘颈项上所装饰的物件，当含有战斗或胜利的意味，实在是一种勇气、庄严、壮美的表示，以高台喻颈项，更加突出其登高望远的豪迈以及唯耶路撒冷之马首是瞻的想望与期盼。新娘的自喻也别出心裁，“我是墙，我两乳像其上的楼”④。以楼喻乳，全然失了全诗中“硕果累累”的自豪丰满与“揽君入怀”的缠绵悱恻，这豪乳之楼，以高昂的姿态眺望耶路撒冷，作翘首以盼之状，昂然中夹着希望，自豪里有了寄托。新娘为墙，好比对耶路撒冷的忠诚维护与坚固信念，肃穆、敬畏之情油然而生。诗人还要铺展开去，“我的佳偶啊，你美丽如得撒，秀美如耶路撒冷，威武如展开旌旗的军队”⑤。这里的女子，与其说是一个娇羞美丽的新娘，不如说是一个以色列人的英武母亲；与其说是一个沉醉于爱情的柔弱姑娘，不如说是一个坚强勇猛的斗士；与其说是一个热情奔放的“恋爱中的女人”，不如说是一个力挽狂澜的伟岸大丈夫。而其中不断出现的“大卫”、“所罗门”、

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 824 页。
② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 651 页。
③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 653 页。
④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 657 页。
⑤ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 655 页。

“城中巡逻看守的人”等意象，更加强了诗歌作为对故国耶路撒冷的回顾与向往的情绪和氛围。

二、隐喻的人体审美观

综观《圣经》各经卷对人体审美观的表现，在表现手法上，其突出的一个特点是人体美基本上都以隐喻的方式出现。

在当今人看来，隐喻至多是一种修辞手法。但当把目光投向更远的古代，我们会发现，隐喻作为一种修辞手法的看法是多么的狭隘。

在原始时期，限于各种条件，人类对自然和人类自身的认识都非常有限，他们无法深入细致入微的人体内部，无法遥探浩渺无际的宇宙空间。当强大的自然力压迫式地逼近时，原始人或以巫术的感应应对，或以宗教的崇敬担当。而在最初产生的巫术中，即蕴含了人类对自然和人的活动的最朴素最纯真的看法。也就是说，人在无知和无助之时，把自己当作权衡一切事物的标准，一切事物都变成“人”的了。这些原始的看法到今天依然留存下来，保留在当代活的语言之中，如“山腰”、“风吹”、“雨打”、“洞口”等等。维柯在《新科学》中说，“一切比喻前此被看成作家们的巧妙发明，其实都是一切原始的诗性民族所必用的表现方式，原来都有完全本土的特性。”① 原始人在万物有灵观的指使下，把一切都看成和人类一样有生命、有性格、有力量，对之充满“同情”。人与物息息相关、互通有无、生死与共，就不可避免地以自身来摹写自然事物，隐喻因而发达，以至于“隐喻构成全世界各民族语言的庞大总体”②。

原始人对自然万物的“同情”的根本原因是原始人缺乏抽象能力。心理学研究表明，抽象能力是后发展的一种能力，正如哲学是后起的一门学问一样。原始人抽象能力的缺乏导致其情感异常强烈，或者反过来说，情感的异常强烈伴随着抽象能力的缺乏。原始人沉浸在感觉里，受着情欲的折磨，把灵性埋葬在躯体里。因此说，他们尚无对事物加以明确界定和归类的种和类的概念。与关注久远相比，原始人更关注现在；与关注广袤相比，原始人更关注当下；与关注类同相比，原始人更关注差异；与关注共相相比，原始人更关注个体。“原

① [意] 维柯：《新科学》，朱光潜译，商务印书馆，1989 年，第 203 页。

② [意] 维柯：《新科学》，朱光潜译，商务印书馆，1989 年，第 226 页。

始人就这样不懂共相!"① 对共相的漠视和无能为力使得原始人更加注重情感，所谓想象力越强，则推理能力越弱。"强壮而无知"的原始人通过感官以认识自然和世界，和动物本性一样，各种感官是人类最初认识事物的唯一渠道。他们沉醉其中，乐不思蜀；他们肆虐其中，流连忘返。如果说，最早的艺术是诗歌，那么，最早的诗歌是由情感而产生；如果说最早的诗歌由情感而产生，那么，最早的民族都是诗人。"诗的本质就是想象、激情、感觉而不是理智。"② 如此，原始人面对的世界是一个情感的世界，是一个和人类一样的世界。他们把生命赋予无生命的事物，世界是有情感的，是可以诉说的，也是可以倾听的。在原始人看来，人的生命在时间和空间上是无界限的，它扩展到自然的全部领域和人的全部历史，人类与自然、万物浑然无差别。"关怀一切、同情一切、参与一切。"③

可以说，在这里，艺术和科学、哲学划清了界限。科学是客观的，艺术是主观的；科学是抽象的，艺术是情感的；哲学是上升到共相的，艺术是沉迷于个体的；哲学是思索和理智的，艺术是感觉和体触的。科学和哲学是老人，而艺术则是儿童；科学和哲学是对自然的缩写和简化，而艺术则是对实在的夸张和变形。

在情感的驱使下，原始人以以己度物的方式来对待、把握世界。所谓以己度物，包含两层含义，一指把自然万物看成和人类一样，有情感、有感觉、有性格、有力量；二指自然万物和人类一样，有相同的生命结构和价值取向。即既把自己当作衡量一切事物的标准，又以自己熟悉的在手边的事物（往往是人类自己）来对事物进行判断、建构，所谓"近取诸身，远取诸物"。如，"磁石爱铁"。既把人类的情感赋予磁石，同时把人与人之间的"爱"的结构安排于磁石与铁之间，磁石和人类不仅在情感上一致，而且在生命结构上也保持了一致。

以己度物以想象为运作模式和路径。人类都有爱好一致性，正如儿童，凡是遇到与他们最早认识的一批男人、女人或者事物有类似关系的男人、女人或

① ［意］维柯：《新科学》，朱光潜译，商务印书馆，1989 年，第 255 页。

② ［意］维柯：《新科学》，"英译者引论"，朱光潜译，商务印书馆，1989 年，第 51 页。

③ ［德］恩斯特·卡西尔：《人论》，甘阳译，上海译文出版社，1985 年，第 121 页。

者事物，他们都会以最早的印象来认识他们，并以最早的名称来称呼他们。原始人也会把某一种特征加在一个人身上，比如，阿喀琉斯指一切强大男子的勇敢，尤利西斯指一切聪明人的谨慎，等等。原始人以肉体的想象力来创造，由于无知、好奇、词汇贫乏，势必以某一单一的意义来担当某一种类的意义或该种类中每个个体的意义。这样就产生了“想象的类”。可以说，人类思想的次序是先观察事物的类似来表达自己，后来又用这些类似来证明，而证明又援引其他的事物，这样循环往复，以一个相似点把极多的事物统括在一起，并进行归纳，找出更多的类似点。推而广之，隐喻也就产生了。

当然，想象需以记忆为基础。记忆是把握事物的开始，想象改变或模仿事物，而创造则是对相关事物进行一定的安排和联系。因此可以说，在原始人看来，认识事物就是创造事物，“认识和创造就同是一回事”①。

卡西尔在《人论》中谈到，语言的统一性并非是物质的统一性，而是功能的统一性。原始人以想象把事物统归起来，形成想象的类。自然和世界就以人类为中心聚集起来。这在图腾制社会中得到最明确的体现。一个图腾对应于一个社会集团，即图腾名取自于人名，或反之。但是，社会集团与图腾并不是一一对应的，他们具有结构上的同态性，即“所谓图腾组织是建立在两个系列间的全面对应上的，而不是建立在两个系列的诸项间的特殊对应上的；这种对应关系是隐喻的，而非换喻的”②。以人类为中心的、全局性的对应关系保证了世界的统一性。变身为隐喻的世界不再是陌生的、拒斥的、遥不可及的，而是可亲的、情感的、可把握的。“一个好的隐喻是人类经验的高度概括，不在于一人一事一论。”③ 世界由高高在上回到平起平坐，由道貌岸然回到平易近人，由肃然可畏回到和蔼可亲，由支离破碎回到整齐划一，由神秘莫测回到一目了然。

可以说，隐喻不仅是一个语言问题，不仅是一个修辞问题，还是一个思维问题，是一种认知世界的方式。甚至可以这样说，语言并非是第一性的，而是第二性的，隐喻才是第一性的。作为思维方式的隐喻，如果说它不是先于语言而出现，至少也是与语言同时出现，并对语言起着决定性的作用。

---

① ［意］维柯：《新科学》，朱光潜译，商务印书馆，1989 年，第 165 页。

② ［法］列维-斯特劳斯：《野性的思维》，李幼蒸译，商务印书馆，1987 年，第 260 页。

③ 胡壮麟：《认知隐喻学》，北京大学出版社，2004 年，第 158 页。

万物有灵观是希伯来民族人体审美观的基因，而生殖崇拜则进一步深化、细化、具体化了人体审美观。

生殖崇拜是远古人类的共同的价值取向。对女性的生殖崇拜，是原始社会人类生殖崇拜的关注重点，尤其是在母系氏族社会阶段。在《圣经·雅歌》中，就透露出这样的信息，“我刚离开他们，就遇见我心所爱的。我拉住他，不容他走，领他入我母家，到怀我者的内室”①。从诗歌中提到大卫和所罗门可推知，《雅歌》的出现年代不会早于公元前930年，即至少应当是在所罗门王之后，所以，《雅歌》的年代应该在王国分裂之后或者更晚些时候。在我国，这个年代大致相当于周，也就是原始氏族制度已经解体、奴隶制形成的时期。而《雅歌》中可能融合了更多氏族时代的记忆，以凸显女子在恋爱和情欲中的地位与作用。氏族时期“民知其母，不知其父”。中国上古神话中，姜嫄履巨人足迹生子（后稷）的传说，就是这种认识的反映。由此导致原始人产生这样的认识：女性及其生育能力与种族的承传和繁衍密切相关。因此，将女性身体作为崇拜的对象，应该是自然而然的。1979年—1982年，我国考古学者在辽宁喀左县东山嘴红山文化建筑群遗址中，发现距今约5000余年的多个红陶裸女像残体，大部分无头，但是，裸女像的女性特征异常突出，躯干肥硕，腹部和臀部突出。1974年—1978年，考古学家在青海柳湾新石器时代遗址中，发现一个女性的人像彩陶壶，壶身绘塑一个裸体女像；女像以壶腹为身躯，其乳房、女阴部位直露而夸张。1983年，河北省滦平县金沟屯镇后台子发现6件石雕女像，其中的5件是造型同东山嘴女神雕像类似的裸体女性孕妇像。大量表现丰乳肥臀的女性和女神的雕像和陶像，充分证明先民生殖崇拜的倾向和特点。

前面我们提到，“戈兰高地出土的怀孕妇女像，以及在别是巴北部的吉拉特出土的陶制的人像，在对女性的描述上都格外突出生殖器部位，它们很可能代表生育女神”②。虽然这样的考古文物出土有限，但是，在希伯来民族中，生殖崇拜一定有过一个较为活跃的时期，而这种生殖崇拜体现在《圣经》各经卷中，则转化为对女性身体丰满、肥硕、健壮、活力的重视和铺张。“可以说，生殖崇拜在很大程度上决定着东方民族的美丑观念和判断标准”，“最根本的是，在艺术表现自然和人时，无论是对对象的性质、形态还是其他形式因

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第652页。

② 陈贻绎：《希伯来语圣经》，昆仑出版社，2006年，第33页。

素方面的展现，都以旺盛的生命力和物活感为基础，来传达生命力之美和崇拜这种美的情感”①。

所以说，是万物有灵观和生殖崇拜决定着希伯来民族的人体美观。而这种人体美观以隐喻的方式展示出来，就有着格外迷人的魅力与感人的力量。

第三节　生命美学的深层延展：善美一体

大凡谈到美学问题，人们都会将之与道德、伦理或善等联系起来，称之为“善美一体”。尤其是在古典时期，这种论述的倾向就更为明显和容易。但是，这个语词却并没有如人们之所愿，常用常新，而是在不停的流传中，逐渐失去了它原本的意义，几乎有被“架空”的危险。这里，我们借用这一概念，希望能够弹出一点新颖的曲调来。

先对人们耳熟能详的善美一体作一个归结。所谓的善美一体，简单地说，指的是在审美活动过程中，把对人们有益的、符合道德伦理规范的对象或行为纳入到审美范畴，认为善的即是美的。与之对应，恶的就是丑的。这种观念说来是审美功利性和世俗性的一种表现，即在把发光的、有利的、充满生命力的东西都看作美好的物质层面基础上，提升到精神和道德层面，以是否符合社会群体利益和道德伦理规范为标准，判断美与丑。顺便指出，道德和伦理是不同的，道德更多地强调人对规范的自觉遵行和理性反思，而伦理则更多地侧重对规范的自发遵守而没有或者少了反思。

此种善美一体的观念是人们所习见的。比如，在古印度的大史诗《摩诃婆罗多》中，以代表正法（达摩）的坚战为一方，以代表非正法的难敌为一方，双方在俱卢之野展开大战，作为正法的一方，阿周那之子也是美好的代表，且看对他的描写，“他（阿周那——引者注）见儿子有刚毅不屈的性格，有一切吉祥的体征，肩如雄牛，嘴阔如蛇。他这儿子是极出色的射手，高傲如雄狮，勇猛如醉象，吼声如雷似鼓，面如满月。他的英勇、威武和相貌都可与黑天媲美”②。在另一部大史诗《罗摩衍那》中，罗摩是一个好儿子，为了孝顺老父

① 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003年，第65页。

② ［印］毗耶娑：《摩诃婆罗多》，第1册，黄宝生等译，中国社会科学出版社，2005年，第471页。

亲，甘愿忍受母后、即老国王王妃吉迦伊的挑拨离间，自我流放到森林；罗摩是一个好兄长，带领众兄弟在森林中卧薪尝胆，终于要回属于自己的王国；罗摩是一个好丈夫，一生只爱悉多一个，至死不渝；罗摩是一个好朋友，为了朋友波林，策划并帮助波林实施杀兄夺位的举动；罗摩是一个好国王，统治期间，百姓安居乐业、歌舞升平。罗摩“遵守一切封建的道德教条，简直就是美德的化身”①。史诗中对罗摩的刻画也毫不吝啬，极尽铺张渲染之能事。

一、善美一体的表现

善美一体在希伯来民族中获得新的内涵。善美一体和希伯来人的生命美学观一样，也是极富功利性的，只是我们这里的分析着重从精神层面而不是物质层面来进行。

第一，善美一体表现为需对整个以色列民族有益，这是所谓的善行和义举在美学领域的体现，美的需要符合以色列的民族利益，否则，就是丑的。如奥尼尔之子大祭司西门，他修复圣殿，为高墙和圣殿防御工事奠定基础，构筑工事，以防侵略，挖掘水库，造福人民，这就是大益于以色列民族的事情，所以，他是“兄弟的表率”、“人民的骄子”。在人们看来，西门就是美好的，他“如同晨星闪烁着透过云层，如同圆满的月亮，如同照耀在至高者圣殿上的太阳，如同背衬着云朵的闪烁着荣耀之光的长虹，如同春天的玫瑰花，如同河岸边的百合花，如同夏天的黎巴嫩杉木，如同燃烧着的香品，如同缀满各种宝石的金杯，如同果实累累的橄榄树，如同高耸入云的丝柏树”②。在《死海古卷》中，大卫所唱的赞美诗，也有着同样的意义，美貌需要与对以色列民族有益结合，需要与才干结合，“我的诸位兄长迎接他，依次从他的面前过，他们虽然都是身材高大、容貌俊秀，我主上帝却没有选择他们”③。单纯的美貌是虚无的，甚至是有害的，美貌和才能的结合才是真正的美好。

与善美的女子相反，妓女虚妄、空虚、诡诈、邪恶、污秽、谄媚、引人犯罪等，是极丑的。《死海古卷·妓女的诱惑》就是一篇申讨妓女的檄文，对妓女

① 季羡林：《罗摩衍那初探》，外国文学出版社，1979 年，第 107 页。

② 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 229 页。

③ ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 232 页。

的抨击和揭露深入而彻底，她们让人走上死亡，掉进泥潭，放纵欲望，偏离律例，喧闹不止，与她们在一起，就是与黑暗为伴；拥抱她们，就是拥抱死亡。妓女可谓一无是处、极端恶劣、无比丑恶。

以对以色列民族有益为善美最为典型的例子是《圣经后典·犹滴传》中的犹滴。犹滴是以色列的寡妇，当时，亚述元帅何乐弗尼围攻以色列伯夙利亚，犹太人急得团团转，却又束手无策，当大家都准备坐以待毙之时，寡妇犹滴站了出来，主动要求到亚述元帅何乐弗尼的军营中去。犹滴脱掉丧服和孀衣，精心打扮一番之后，与女仆出得城门，直奔何乐弗尼军营。终于在一天晚上，把何乐弗尼灌醉，割下他的头颅，胜利返回伯夙利亚，挽救了整个以色列民族。在作者看来，犹滴是以色列女性中最善美的代表，所以，对犹滴的溢美之词也铺天盖地、席卷而来。犹滴走进何乐弗尼军营，一路走来，一路被赞。在刚出城门之际，城邑官乌西雅、查博里、查米斯正在站岗，看见焕然一新的犹滴(此前犹滴一直丧服孀衣)，他们都为犹滴的美貌感到吃惊。路上遇见亚述巡逻兵，这些大兵“目不转睛地盯着她，因为她长得太美了”①。犹滴来到何乐弗尼的军营，更是引起巨大的轰动，消息迅速传播开去，官兵们甚至议论，“我们最好把所有的男人都杀死，如若不然，这些犹太人将会迷惑全世界”②。当亚述元帅何乐弗尼见到犹滴时，也是大吃一惊，认为她是世界上最美丽的女人，以至于在晚宴中，“简直被她迷住了，他一辈子也没有一次喝过这么海量的酒”，而醉得一塌糊涂、昏天黑地，最后被犹滴割下脑袋，枉自送了性命，围攻以色列人的伯夙利亚的计划也打了水漂。

但是，如果犹滴仅仅只有美貌和勇敢，她也不会受到以色列民族如此的追捧。除此之外，犹滴的优点还很多，通过何乐弗尼的口，我们发现犹滴还是擅长辞令的，“你不仅长得漂亮，而且还懂得如何演说”③。其中的一个细节更加需要引起重视，即犹滴在出发到何乐弗尼军营之前，还穿着丧服，说明作者是非常重视她的贞节的，但为了民族利益和国家生存，她才不拘小节，浓妆艳抹，精心妆饰自己。结尾处也提到，“在她的后半生，她的名望传遍以色列全地。好些男人想跟她结婚，可是她在丈夫玛拿西死后一直没有结婚。她的名声越传越

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 55 页。
② 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 56 页。
③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 58 页。

远，她生活在丈夫留给她的家里。在她临死之前，犹滴把自己的财产分给她丈夫和她自己的至近亲属，并且让她的女奴获得了自由"①。可见，在以色列人心目中，贞节是很重要的，连犹滴这样的民族女英雄，也未免此俗，也以守节为重为荣。确实，在当时的波斯，瓦实提王后就因对国王不敬而被废，米母干说，"所有的妇人，无论丈夫贵贱都必尊敬他"②，众人均以为美。在《以斯帖记》中，后来被选为王后的以斯帖就谨遵此规则而不敢稍有逾越，以至于末底改三番五次要让她进谏国王时，以斯帖才弄出几次宴请之事来。《圣经后典》甚至专门以一篇短文来论述贞操的重要性，认为"贞操向来是一个人能够赢得的最高奖赏，并将永远如此。贞操是一个人所具有的一切美德中最高尚的美德"③。这其实就是"摩西十诫"中第十四条"不可奸淫"的具体化。所以，守节也就成为对上帝忠诚的一种表现和表白。所以，也才会有在《犹滴赞》中对犹滴之美这样的称颂：

然而全能之主啊，
智取了他们；
他用一名妇女，
将他们全然挡住。
……
这里有犹滴，
乃米拉利之女，
凭她的美貌啊，
将他置于一败涂地。
……
她涂上昂贵的香膏，
一条发带扎拢着发际。
她那精巧的皮凉鞋呀，
夺取了他的眼目；

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第68页。
② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第469页。
③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第97页。

她那美妙的容貌啊，
扣住了他的心弦。
当是时一把宝剑，
刺透了他的颈项。
她的胆略啊，
令波斯人战栗；
她的威武啊，
令玛代人惊魂。①

第二，善美一体表现为需与智慧结合。除了美貌、胆略、贞洁的特点之外，犹滴还具备智慧。如若没有智慧，犹滴的成功是不可想象的。在伯夙利亚被围困时，以色列人发誓五天之内如果上帝仍不降临解救他们，他们就向亚述人投降。犹滴除去丧服，打扮得花枝招展、诱人心魄，以美色迷惑亚述元帅何乐弗尼，解除了他的戒心，还要求何乐弗尼命令哨兵允许她每天夜里到伯夙利亚附近山谷的水源处洗澡。这就为杀死何乐弗尼留下一条退路，否则，犹滴和女仆都将葬身亚述人的军营。犹滴的智慧可见一斑。而犹滴的智慧并非突发奇想，犹滴会见城邑官乌西雅，要求为以色列民族而深入虎穴时，乌西雅就曾说，“你所说的一切皆出自善意，这是无可辩驳的。这并非第一次你显示智慧。早在你还是个孩子的时候，我们所有的人就已经认识到，你判断事物的公正与成熟”②。这为后来犹滴的智取巧夺埋下伏笔。犹滴不但智取何乐弗尼的头颅，而且建议把它挂在城墙上，等到日头出来，让以色列人进攻亚述人，亚述人将跑回营盘去叫醒他们的军官，等得他们发现元帅已经被杀死时，必定阵脚大乱，以色列人趁他们逃跑之际，杀它个落荒而逃、片甲不留。后来，事情的进展果然如犹滴之所料。可见，犹滴不但美貌，而且智慧；不但贞洁，而且有勇。

但是，犹滴所谓的智慧，都来自上帝。在会见城邑官时，犹滴对怨愤的以色列人说，不是上帝不来拯救他们，“如果他决定五天之内不来援助我们，他仍然可以在他所选择的任何时间里营救我们”③。人，以色列人，根本不可怀疑上

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 66 页。
② 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 52 页。
③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 51 页。

帝的能力，更加不可考验上帝，人连自己内心所想都不清楚，又怎么能发现上帝的意旨呢？了解造物主是不可能的。犹滴对上帝是完全虔敬和信奉的；在进到何乐弗尼军营之前，犹滴祈祷上帝赐给她力量和勇气，“我不过是个寡妇，但愿你给我力量去执行我的计划。运用我的哄骗之言去击杀他们所有的人，主人和奴隶，概莫能外。让一个女人有力量去打破他们的骄傲”①。在犹滴出场时，也对她对上帝的信仰作了特别交代，“从来没有人说过犹滴一句坏话。她是一位虔信宗教的妇女”②。在以色列人看来，是犹滴杀死了亚述元帅何乐弗尼；在犹滴看来，是“主用一个妇女杀死了他”。

在《圣经》各经卷中，智慧与美结合才是真正的美好，这样的例子不胜枚举。

> 妇女美貌而无见识，如同金环戴在猪鼻上。③
>
> 才德的妇人谁能得着呢？她的价值远胜过珍珠。④
>
> 切莫失去与聪明贤慧的女子结亲的良机。一位贤妻的价值赛过黄金。⑤
>
> 贤慧的妻子乃是丈夫的欢乐，她有能力使丈夫日益强壮。沉默寡言的妻子乃是主的恩赐。这样的素养是无法用语言来赞美的。淑静的妻子具有无限的魅力，这是一种高贵得无法形容的品质。一位美丽而贤慧的妻子守在和谐的家室里，如同一轮正午的太阳照耀在主的天空里。她那漂亮的面容和苗条的体形非常可爱，宛如来自圣殿里烛台上的光芒。她那健美的大腿和坚实的双踝，宛如金柱镶银座的烛台。⑥
>
> 黄金和白银可以提供安全的保证，但是比不过腹有良谋。⑦
>
> 她（亚伯拉罕之妻撒拉——引者注）的脸面多么清秀，头发多么纤细，两只眼睛多么迷人，鼻子多么雅致，她的整个面容多么光彩照人，两个乳房多么好看，面貌美丽而且俊秀，她的臂膀也很秀美，双手找不出毛病，

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第53页。
② 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第50页。
③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第623页。
④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第641页。
⑤ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第140页。
⑥ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第175页。
⑦ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第203页。

毫无瑕疵。你看看她的两只手又是多么悦人，掌心多么可爱，指头纤细，两脚俏丽，腰身圆滑，没有一个进入闺房的女郎或新娘能比她漂亮，她的美丽超过所有妇女！除了外貌娇美之外，她还具有大智慧，她所做的一些事全都美好。①

在《圣经》各经卷中，充满对智慧的赞美和欣赏。美貌的女子如果没有智慧，就好像火，烧毁一切，而没有智慧的妻子就好像黑熊，毁灭整个家庭。衣着打扮为着显现人的品行和智慧，艳丽而没有智慧的女子，和妓女无异，只有美貌而又智慧、勇敢的女子，才是以色列人的最爱。按照《圣经后典》的说法，智慧来自上帝，上帝赐给人们一种火红色的液体，把它喝下去之后，头脑就充满知识，记忆也逐渐完备，智慧就会在里面增长。人各有别，智慧也不一，但是，都应该像猎人追逐猎物一样去追逐智慧，完善自己，过美好的生活，为民族利益和国家利益出力。当初，上帝以智慧造人，智慧是上帝的律法，是人所需要遵行的律例。

除此之外，弟兄团结②、朋友诚实③、邻里和睦④、夫妻恩爱⑤、孝顺父母⑥、珍惜名誉⑦、追求真理⑧，都是善美之事。也就是说，只要信守上帝的律法，谨遵摩西十诫，就都是善美。

希伯来民族的善美一体观与他们的宗教的伦理性密不可分，或者说，对伦理性的上帝的信奉即是对美好的追求和爱护。这里，既见出以色列人审美活动的功利性，也见出他们审美活动的世俗性。波兰学者塔塔科维兹在《中世纪美学》中认为，基督教的《福音书》是一种彻头彻尾的伦理美，那么，自犹太教发展而来的基督教，其审美意识在犹太教《圣经》中已然萌芽，并开着些许美

---

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 322 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 602 页。

③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 637 页。

④ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 172 页。

⑤ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 172 页。

⑥ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 132 页。

⑦ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 205 页。

⑧ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 399 页。

丽的花儿。“在《圣经》话语中，神学判断、伦理判断和美感判断有着深刻的内在统一性。”① 上帝关切善行，而善的即是美的。善美全然一致。

二、善美一体的影响

首先，切慕上帝的荣光。虽然上帝在以色列人的不懈努力之下未能如愿成为善美一体的标本，但是，凡人的善美一体却是指向上帝的，凡人的智慧来自上帝，奔向上帝。上帝不会抛弃以色列人，对上帝的信仰才是获救的关键。“只有通过信仰，上帝的启示才能被理解。”② “智慧乃是永恒的律法、上帝诫命的书卷。抓住她者必生，抛弃她者必死。”③ 这种坐等上帝的心理从根本上导致以色列民族生活在悲剧的历史境况之中而缺乏悲剧反抗精神。上帝依然是全能、大能、万能，上帝决定一切。而所谓的智慧也是对上帝律法的遵守和奉行，掌握主的律例和典章就会发现智慧。获取智慧除了行善事、做义人、走正路之外，还包括更重要的一点，即恪守上帝的律法，多次献祭，报恩于主，取悦于上帝，赎掉罪恶，因人从出生就注定犯下了原罪。因此说，“圣经是道德准则的首要来源；从宗教观点出发，圣经关于人们应怎样相互对待的准则直接来自上帝本身”④。蒙受上帝之光明，才是获救和永生的福祉；背离上帝的律例，就是堕落丑恶的深渊。从根本上来说，善虽然在世俗意义上对人们是有利的、有益的，但是，行善并非因了它是一种价值判断，或因了它的功利性，取悦上帝并尽力与之靠近才是终极所在，上帝喜悦，才显为美好。正如上帝创造万物，各从其类，神看着才是好的（美的）。“我们行善，并非因为善是一种价值，或者因为行善有效用，而是因为行善是我们对上帝应尽的义务。”⑤ 上帝的幽灵始终徘徊在善与美的所有地带，挥之不去。

其次，树立民族的榜样。尽管“摩西十诫”被不断地重复，上帝的律例被

---

① 刘洪一：《犹太文化要义》，商务印书馆，2004 年，第 311 页。

② W. T. Dickens, *Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: a Model for Post-critical Biblical Interpretation*, University of Notre Dame Press, 2003, p. 172.

③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 242 页。

④ J·B·加百尔，C·B·维勒：《圣经中的犹太行迹——圣经文学概论》，梁工等译，三联书店出版社，1991 年，第 256～257 页。

⑤ ［美］亚伯拉罕·海舍尔：《觅人的上帝——犹太教哲学》，郭鹏，吴正选译，山东大学出版社，2003 年，第 353 页。

不断地念叨，善美之举被不断地列举，但是，仍有硬颈项的以色列人和异族违逆上帝，背叛上帝，走上行淫之路，雕刻并崇拜偶像，与外邦女子婚姻，妄称耶和华之名，不守安息日，杀人越货，盗窃抢掠，作假见证，贪恋他人房屋、妻子、牛羊和仆婢，说谎欺骗，欺压邻居，咒骂聋子，搬弄是非，怨恨兄弟，吃带血的物，偏向交鬼和巫术之人，不孝敬老者，多行恶事。耶和华很有必要重振旗鼓，给以色列人指明道路，以大能和神迹显示神一直在，与犹太人并肩作战，顾念他们，为他们赐福，在一定时候显现给他们，牢固其信念和决心，信唯一的真神耶和华①。

再次，单面化人物形象。一般来说，在《圣经》各经卷中对善美一体的鼓吹和颂扬中所极力塑造的人物都具有这样一个特点，即善举的累积和美好的叠加。这种手法让人想起佛教中佛陀的“三十二美相、八十种好”。也就是说，人物要么好上加好，要么坏里更坏，人物形象显示出类型化的特征，“把人物性格的重点放在类群共性基础之上，要求每种性格能代表某类人的共性特征”②。《圣经·约伯记》中的约伯，性格也单一、不变，表现出无限、无止境的质疑，除此之外，无他。而对摩押族女子路得，《圣经·路得记》依然着力于表现她如何从一个异族女子转化为信奉上帝的人。

最后，走向极致的现世之美。善美一体虽好，但终究是一个常人难以企及的理想，上帝安排万物之秩序，哪天才得轮到自己头上，不得而知。况且犹太人多难的历史以及上帝救赎的缺席，导致如约伯一般的怀疑，约伯的疑问不是约伯一个人的疑问，而是人类的疑问③。恶人为何反受益？义人为何反遭苦？人们一直追逐的智慧是否在人的能力范围之内？耶路撒冷被毁，作恶之人与行善之人同样难免一死，劳苦忧愁者与坐享其成者都不可能进入天堂，因为上帝根本就未曾允诺于人。建造房屋，栽种葡萄，蓄养奴婢，收藏财宝，浇灌林木，役使仆人，终将归于黑暗。为善为美者，作恶作丑者，愚昧与智慧，犯罪与行善，喜悦与烦忧，人的生命与鸟兽的日期，都逃不过一死。佳美的光，有利的

① John M. Court, *Biblical Interpretation: the Meanings of Scripture Past and Present*. T&T Clark International, 2003, pp. 35-36.

② 邱紫华：《论人物形象理论的发展——从类型说到典型说》，文化艺术出版社，1988年，第35页。

③ Alex Preminger and Edward L. Greenstein, *The Hebrew Bible in Literary Criticism*, The Ungar Publishing Company, 1986, p. 447.

物，富于生命力的物件，一想到那黑暗的日子，都将黯然失色，令人灰心丧气。更为丧气的是，上帝的作为，谁人能参透？上帝的思虑，谁人能接近？在创世之初，自然界万物和人，均已被安排妥定，凭借自己的智慧和理性，人能够走多远？凭借自己的善美和义举，人能够活多久？人生如影子飘过，世事变迁如风。所以，“虚空的虚空，虚空的虚空，凡事都是虚空”①。这就是《传道书》最真实也最令人气馁的主题。归根结底，还是因为“神从始至终的作为，人不能参透”②。在神耶和华的面前，人已然是并依然是卑微的、低下的、微不足道的。“神这样行，是要人在他面前存敬畏的心。”③ 在这虚空如风的世界里，何不吃喝快乐？“凡你手所当作的事，要尽力去作，因为在你所必去的阴间，没有工作，没有谋算，没有知识，也没有智慧。”④ 犹太人自对神的盲从开始反思回归于现世生活，而回归于现世生活又是对神之崇高、大能、全能、无限的另一种印证。一神崇拜的犹太人，看来是注定生活在耶和华的幽灵之中了。“在《传道书》与早期智慧文学之间，只有一个命题是连续的，即‘敬畏耶和华是知识的开端’。因此，就其终结了智慧文学而言，在一定意义上，它与希伯来的主流启示传统是一致的。”⑤ 尊神卑人的神学观念、民族苦难的历史进程、上帝救赎的常常缺位、丑恶不报的痛苦轮回以及善美一体的难以企及，都是导致《传道书》悲观主义曲调奏响的音符，而这首曲调将演奏到何时，当还是一个约伯式的疑问。

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 643 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 644 页。

③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 644～645 页。

④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 649 页。

⑤ 李炽昌、游斌：《生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究》，中国社会科学出版社，2003 年，第 117 页。

第五章

古希伯来审美意识的物化表现

《摩西十诫》中告诫以色列人不可跪拜偶像，这似乎是在宗教伦理的层面上否定了这个民族造型艺术的发展，因为上帝实际上极为严格地禁止了以色列人创造形象的活动："不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。"那么，这个虔信宗教的民族是否仍有造型艺术的存在和发展呢？答案当然是肯定的。其实，就在《摩西五经》里便有上帝允许人们制作百物的记载。上帝不仅允许以色列人制作了一条铜蛇，还亲自告诉人们如何制作约柜、桌子和烛台，并且其中有些器物的制造明显具有审美功能。上帝亲自参与人们的艺术创造，这显然是西方唯心主义艺术观的最古朴的形象阐释。

从考古发掘出来的古代文物中也可以看出，以色列人与迦南当地人所使用的器物其实并非泾渭分明。以色列人在器物制造方面毫无疑问吸收了两河流域、迦南、埃及、希腊和拜占庭帝国的风格，而旅居世界各地的犹太人也积极吸收外民族的长处并创造了自己的造型艺术。

这样，当我们开始希伯来民族器物审美研究这一课题的时候，便不得不首先回答这样一系列问题：希伯来民族否定偶像的宗教伦理与日常生活器物中的偶像显然存在矛盾冲突，那么，这种矛盾冲突在观念上是如何解决的，在实际上又产生了什么样的影响呢？希伯来民族如此广泛地吸收了外民族器物的艺术特征，这种拿来主义是否形成了一种让人一望而知的希伯来人自己的风格？最

后，我们还要观察这些器物和艺术作品，探索其艺术形象之下蕴含怎样独特的美学思想。

第一节　古希伯来民族器物艺术概况

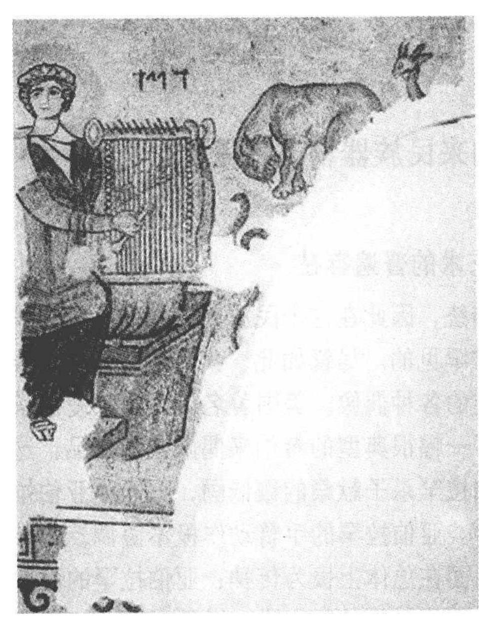
一、以色列民族器物中形象艺术的普遍存在

希伯来民族有非偶像的信念和传统，因此在这个民族的艺术作品中，模拟自然界中人或万物的形象艺术是非常罕见的。尽管如此，我们考察这个民族的器物艺术时，仍可发现属于这个民族的各种偶像。美国著名历史学家爱德华·伯恩斯等所著《世界文明史》收录了一幅很典型的希伯来偶像艺术作品，这是一幅在贝斯阿尔发犹太会堂内的亚伯拉罕杀子献祭的镶嵌画，画面中亚伯拉罕一手持刀一手将儿子以撒举过肩头①。亚伯拉罕的手臂动作极不协调，仿佛画作是一个并不专业的儿童涂鸦，但画面在总体上极为传神：亚伯拉罕的面部表情仿佛不是在做一件残酷杀戮的事，而是一位教师在讲一道数学题，正期待着学生理解的目光，只是张嘴露出的一排超长的牙齿在提示着事件的残酷性，与之相应的是以撒脸上最逼真的恐怖表情；以撒下方是一株植物，显然比较抽象，只有植物的最基本形态。

考古发现的许多古代和中古的以色列器物中，人物形象、动物形象是普遍存在的，而这些形象虽然来自以色列民族的经典或现实生活，却在艺术上显示了中东、近东或地中海其他民族的影响，以至于人们甚至把以色列民族看作一个器物和建筑艺术上的拿来主义者。当然这种观点在某种程度上讲是符合实际的，例如18世纪末建于布拉格的梅瑟犹太教堂（The Maisel Synagogue)，类似于哥特式建筑，其单薄轻巧的尖塔和弧尖形的门顶都显示为欧洲天主教堂的普遍模样。实际上，以色列民族对外民族的器物与建筑艺术的吸收远不止于此，以至于有人认为犹太建筑并没有自己的独特风格。人们普遍认为，在整个中世纪里，欧洲和北非以及巴勒斯坦的犹太人都是按当地风格建造犹太教堂的。

---

① ［美］菲利普·李·拉尔夫等：《世界文明史》，商务印书馆，2001年，第122页。



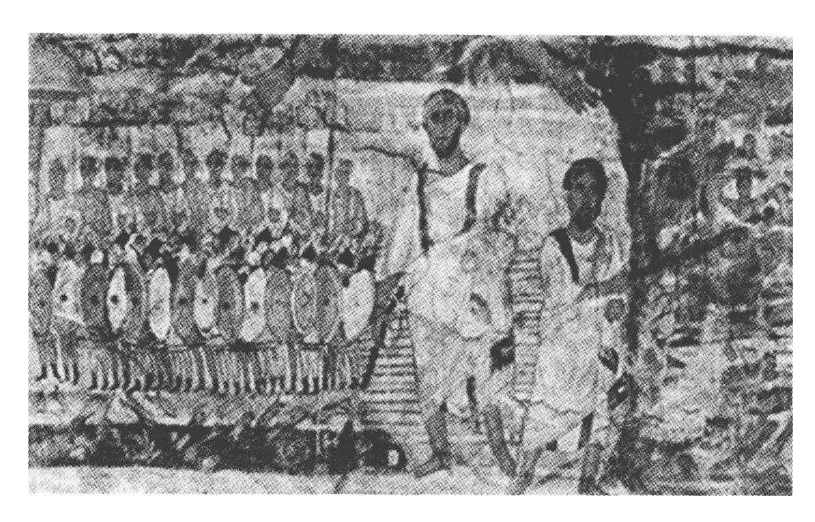
加沙犹太教堂中的镶嵌地板，拜占庭时期，公元 6 世纪（作者已向以色列博物馆购得该文物图片的使用权）



亚伯拉罕，公元 3 世纪

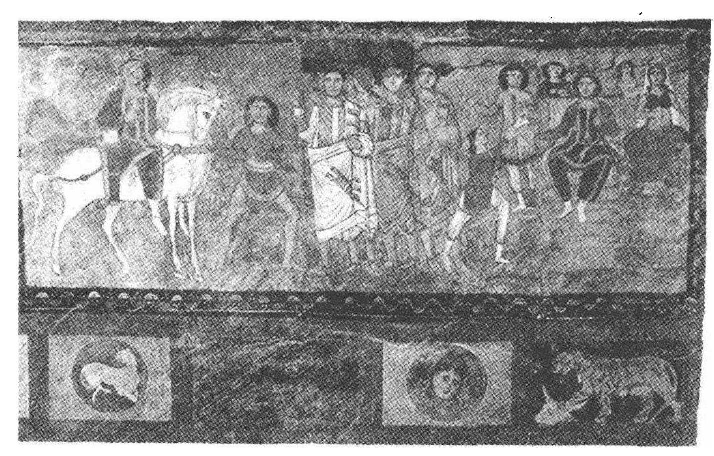
又如加沙（Gaza）的一座建于公元 6 世纪的犹太教堂，这个教堂的内部装饰便吸收了拜占庭的建筑装饰艺术，用马赛克的方式在地面上拼贴出弹奏竖琴的大卫形象。这是一幅传神的艺术作品，其中大卫的形象既有王者的威严又有歌者的热情；而同一画面中又有狮子等野兽走来，它们也像是被这音乐所感动，或低头或昂头，仿佛在倾听并领略音乐的韵味。

考古发现的许多器物都证明以色列民族在现实的宗教生活与世俗生活中其实并不排斥偶像，又例如杜拉欧罗普斯（Dura Europos，位于现今叙利亚境内）的一座建于公元 3 世纪的犹太教堂内的壁画。这些壁画上描绘的都是犹太圣经的故事，而这些画显然具有审美功能。其中一幅是《出埃及记》的一个场面，这幅画把历时性的两个瞬间表现在同一个画面上，一边是英雄摩西持杖镇定地看着前方，摩西的右侧是以色列士兵手持盾牌严阵以待；另一边则是摩西挥出手杖，法老的士兵被淹没在红海的水中，这便是《出埃及记》中最壮观的场面。另一幅画是亚伯拉罕的人物像，神情凝重，双足赤裸，是他正在与上帝沟通的瞬间。



走过红海，公元 3 世纪

由于这幅《走过红海》的画面表现的是两个瞬间，它的绘制者意在表现一个情节的连续性，可说是一种“叙事画”，这种画强调了画面的解说功能。这一叙事画特征还更突出地表现在《以斯帖记》为题材的壁画中，表现的是末底改的事迹。根据《旧约·以斯帖记》，波斯王亚哈随鲁（历史上用其希腊名薛西斯一世，Xerxes I）厌倦了傲慢的王后，在民间选美，而末底改的侄女以斯帖便成了波斯王后；亚哈随鲁王的大臣哈曼不满于末底改拒绝向他跪拜，于是准备了一根五丈高的杆子，打算将末底改的人头挂在那上面，并说动亚哈随鲁王灭绝



末底改与以色列人

国内所有的犹太人；王后以斯帖使亚哈随鲁王记起末底改的忠诚，亚哈随鲁王便赐末底改荣誉，让他穿朝服骑御马，并把哈曼的头挂在他为末底改准备的那根杆子上；末底改随后按亚哈随鲁王的命令击杀了数万敌对者，给犹太人带来了和平与安宁。杜拉欧罗普斯犹太教堂里的这幅壁画，表现的是这个故事的两个精彩瞬间：左侧是末底改骑着御马，表现出正义的胜利；右侧是末底改坐在椅子上发号施令，其服饰、色彩和神态与《以斯帖记》中的描述完全一致。

以色列器物的形象艺术其实还可以追溯到更为久远的古代。2008 年 1 月，以色列一支考古队在耶路撒冷老城城墙考古中发现一枚第一圣殿时期的石刻印章，然后人们又在《旧约》中找到了印章主人的名字。这枚印章属于庙堂的一个殿役，上面的 3 个字母是印章所有者的名字“提迈赫”（Temech），亦即《旧约·尼希米记》第七章中记载的殿役答玛（Tamach）。按《尼希米记》的记载，波斯王亚达薛西斯因怜悯而准许尼希米返回并重建耶路撒冷城墙及祖先陵墓。完工后，尼希米便招集从前被巴比伦王尼布甲尼撒掳去的以色列子孙，续写了宗谱，印章主人的名字便见于这个宗谱上。在这个宗谱上的“尼提宁”（即殿役，temple servants）一栏中便提到了“答玛的子孙”，显然是这些子孙保存了答玛的这枚印章。值得注意的是，这枚黑色的石刻印章上刻的图案显示为一个宗教祭祀仪式：祭坛两边站立两个牧师，双手上举祈祷；祭坛上方是代表巴比伦主神的月亮，最下面有 3 个希伯来字母——代表“提迈赫”之意。因此可以推知，提迈赫及其子孙在巴比伦为奴期间接受了月神崇拜，并按当地人的习俗把月神祭祀的形象刻在自己的印章上。

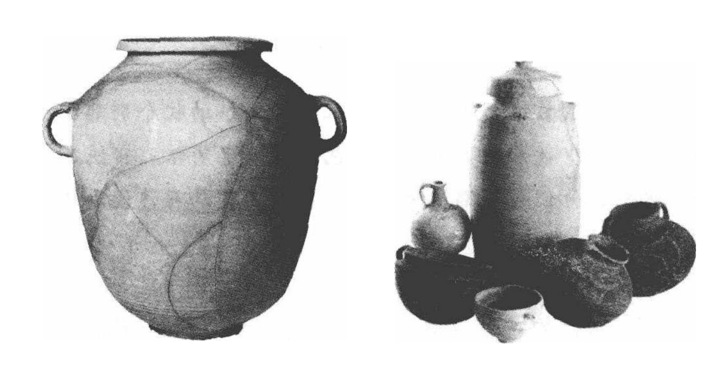


“提迈赫”印章，约公元前 6 世纪

另外，从印章画面结构的情形来看，“提迈赫”的名字只占画面的五分之一，“拜月图”则占了五分之四，这也说明在这枚印章主人的心目中，印章除实用功能外还具有更重要的超自然功能或审美功能。

二、关于库兰宗团器物的偶像排斥

考古发现的库兰宗团器物也显示了非偶像的审美特征。所谓“库兰宗团”(Qumran)是公元1世纪前后在死海附近生活的一个以色列群体，这个神秘的宗教团体在那里存在了两百年左右，随后消失，直到1947年人们重新发现了他们封存在山洞里的经文和器物，他们的经文被称作“死海古卷”，这些用羊皮纸写成的文字主要记载了这个群体的宗教生活，包括这个组织的法律法规、希伯来文的《圣经》抄本、圣经注释讲义、圣诗与祈祷文等。“库兰宗团”成立于公



库兰宗团的陶罐



希腊陶罐，公元前490年，图为赫拉克勒斯制服狮子

元前 140 年，属于从正统犹太教会分裂出来的艾赛尼教派，而到了公元 68 年，受前来镇压犹太人起义的罗马军团的驱赶，这些人便永远离开了这个地方。他们的文献资料被用陶罐封存起来藏在隐密的山洞里，在经历了近两千年的尘封后被一个找羊的牧童意外发现。

库兰宗团所使用的器物，主要是那些封装经卷的陶罐，也具有非偶像性的特征：这些器物造型都十分古拙，并且表面并没有人或动物的形象。相比之下，这一时期其他民族如希腊和罗马的器物上的形象是非常丰富的。

库兰宗团对偶像的拒绝是有深刻的宗教原因的，它是一个特殊的犹太人群体，这个群体中的人们坚信自己是最正宗的以色列人：

> 库兰宗团的成员绝大多数是犹太人，只偶尔酌收个别非犹太血统的信徒。他们自认是少数余剩下来的真以色列人，忠实信守传统中以色列人与上帝所立的约。他们一般都远离城市、村镇，隐居在沙漠和旷野，以便承受“新约”。①

与库兰宗团同时代的古罗马著名作家老普林尼（Pliny the Elder，23? —79）在著作中将他们描写为过着严格的修道院生活的人群，说他们“孤寂独处，是世界上最奇特的一群人”：

> 那里没有女人（他们摈弃一切性的欲望）；他们没有钱，以与棕树林结伴为乐。日复一日大批新会员，源源不断地补充他们的数目。常有对人生厌倦，被命运浪潮抛掷出来的人，被驱逐到他们中间，被迫采取了这种生活方式。说起来，令人难以置信，他们自己不生养儿子，却千秋万代永远长生。②

这一时期的另外两位学者，亚力山大的犹太学家斐洛（Philo，公元前 20—

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 13 页。

② ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 17 页。

公元 50）和稍晚于老普林尼的犹太历史学家约瑟福斯（Josephus，Flavius，37？—101？），也都在著作中热心谈论了艾赛尼教派对性和财富的极端排斥。当然这些极端的描述与断言都与事实上的库兰宗团生活有出入，因为考古证明当时库兰宗团实际上存在着家庭生活和经济活动。然而他们对这个教派所过的严格宗教生活的理解仍是大致正确的，这些人活着便是为了坚守犹太民族最纯正的宗教理念，“死海古卷”中的各种文献都证实了这一点。

库兰宗团也许是最忠实地坚守了“摩西十诫”中“不得制作偶像”的戒律，在他们的文献中便有记述。《死海古卷·圣诗集》（又称《感恩诗篇》）第八首中有这样的诗句，表明他们对迫害者的憎恨，这些迫害者显然是以色列民族中信仰异神的叛徒，而他们的最大谬误之一便是偶像崇拜，把偶像当作上帝来崇拜：

> 他们都是些狡猾的伪善者，
> 他们的思想低级下流，
> ……他们心地顽固，歧路徘徊，
> 在许多偶像中寻找你，
> 把陷于罪里的绊脚石放在面前。……
> 　但，上帝呵！你要答复他们，
> 用你的大能审判他们，
> 追究他们拜偶像的恶行，……①

三、器物上的几何型植物纹饰

器物上的几何型植物纹饰在阿拉伯建筑装饰艺术中最为突出，这些纹饰由植物的茎叶藤蔓的形状发展而来，按一定的几何形状进行夸张延展或排列，形成一种自由舒展的节奏：

> 穆斯林使用植物纹饰，意在重现自然。反复连续和相对或近似的树叶、树干形状的纹饰，贯穿着抽象和象征的原则。植物纹饰出现于公元 9 世纪，当时萨马拉城墙壁的灰泥纹饰和埃及突伦遗址上可看到此种纹饰。法蒂玛

---

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 153 页。

时期，植物纹饰艺术得到发扬光大，到 13 世纪则登峰造极。①

阿拉伯建筑装饰的纹饰随着伊斯兰教文化逐渐传播到更远的地方，而这种几何形的植物纹饰就成了阿拉伯艺术的重要特征之一。有人甚至认为，犹太会堂的纹饰艺术是受阿拉伯纹饰艺术影响而产生的，例如有学者在考察了哈尔滨斯契德鲁斯基犹太学校的建筑装饰后这样分析：

在哈尔滨修建的众多犹太建筑中，可以从许多方面，尤其从装饰角度明显地可以看到伊斯兰建筑体系下犹太建筑的独特风格。②

该文指出伊斯兰建筑的装饰特点主要有两大类，一类是拱券和穹顶的多种多样的花饰，另一类是大面积的表面图案装饰，并指出哈尔滨的犹太建筑在继承上述特点外，还综合了许多犹太民族特有的建筑风格。

然而我们却发现，犹太人实际上在更早的时期里便有了这种以植物造型为特征的纹饰艺术。在耶路撒冷犹太墓地，人们发现了雕饰着精美的植物花纹的石棺，制作的年代为公元前 1 世纪。这些石棺展示了这个民族器物审美思想的另一个方面：石棺上都刻有花卉浮雕，造型有蔓藤、花盘、花瓣，按照一定的几何规律延展或排列，它们同时体现了植物的天然美与人类的观念美，以自然的植物藤蔓与花瓣的原型表现出对称、蜿蜒、重复等几何概念。

当我们把目光集中在犹太民族器物上的植物纹饰的时候，我们又看到，实际上早在第一圣殿时期所罗门大兴土木建造的宫殿已经在使用植物花纹形的建筑装饰。发现于耶路撒冷附近的拉马特·拉舍尔（Ramat Rachel）的犹太王宫旧址上的窗栏（window balustrade），其卷曲的造型与出现于公元前 6 世纪的古希腊爱奥尼亚式石柱的涡形蜿卷的柱头的构思十分相似，只是实际制作上显得更为古拙。耶路撒冷发现的这些柱头是以色列民族皇家建筑装饰艺术的代表，这些建筑饰物证明以色列民族早在公元前 7—8 世纪便已开始使用这种植物花纹造型。

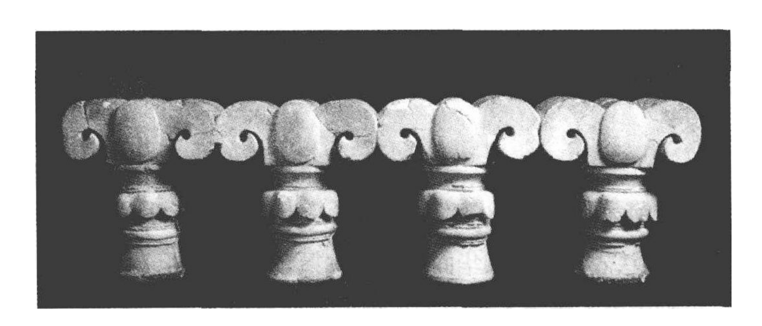
---

① 刘一虹，齐前进：《伊斯兰教艺术百问》，今日中国出版社，1996 年，第 82 页。

② 张复合：《中国近代建筑的研究与保护》，清华大学出版社，2004 年，第 356 页。



耶路撒冷附近发现的犹太石棺，第二圣殿时期
（作者已向以色列博物馆购得该文物图片的使用权）



拉马特和拉海尔地区发现的栏杆，公元前8世纪晚期—公元前7世纪早期
（作者已向以色列博物馆购得该文物图片的使用权）

第二节　古希伯来经典中的器物艺术

犹太民族宗教器物中的艺术形象主要有约柜、七烛台、大卫之星等，这些形象相继出现在这个民族漫长的历史中，是这个不断因外族奴役、驱赶甚至迫害而流落世界各地的民族凝聚的象征。约柜和七烛台最早出现于《出埃及记》第25～31章。摩西应上帝之召登上西奈山，上帝向他授以十诫，并亲自告诉他怎样制作祭坛、约柜、桌子、灯台、会幕和祭司圣服等器物，其中约柜用于安放刻有“十诫”的两块石版，是犹太民族最重要的器物；而灯台，即七烛台，则成了这个民族最重要的符号象征之一，是现今以色列国徽上的图案。这个民族的另一个标志性的图案是六芒星，也称大卫之星或大卫盾，是现今以色列国旗上的中心图案。

一、约柜

约柜是犹太民族最重要的宗教器物，在所罗门建造圣殿之前也许只是一个装着贵重物品的箱柜，“‘约柜’(Ark of the Covemeant)——该词指的是存放所谓耶和华在西奈山与摩西订立约法时所赐的两块石版的柜子——在以色列人飘移无定的日子里一直被带在身边，放置在圣所（tabernacle）之中；所谓圣所，其实不过是个活动帐篷罢了”①。然而《旧约》的叙事赋以约柜最神圣的性质，最典型的是《撒母耳记》中亚比拿达的幼子乌撒被杀死的故事。根据摩西律法的规定，只有利未人可以处理圣所的有关事务，他们在运送时将约柜抬在肩上，但不得用手触摸约柜。以色列人作战时败给了非利士人，连约柜也给掳去了，但占有约柜的非利士人并未得到什么好处，反而遭到惩罚，痔疮和鼠患流行，他们只好将约柜归还以色列人。但乌撒却将约柜用牛车运送，途中牛失前蹄，约柜摇晃，乌撒下意识地用手扶柜，结果违反了“不得用手触摸”的禁令，被神击杀。

《撒母耳记》(下）的叙事以大卫王的自我贬损夸张地强调了约柜的神圣性。迎接约柜的以色列国王大卫对约柜表现了极大的崇敬，他穿着细麻布的以弗得（犹太教大祭司的法衣）在耶和华面前竭力跳舞，将约柜迎进了耶路撒冷。在这里，作为以色列历史上最伟大的国王也将王者的身份与尊严置于一旁，他脱下了王服，穿上了祭司的服装（为此甚至使妻子对他产生轻视），形同一个身份低微的舞者；而约柜在这样的叙事中便显示了不可仰视的神圣尊严。

《旧约》中描述的约柜在制作上是极其精美的，显示出一种与众不同的审美意味：

> 要用皂荚木作一柜，长二肘半，宽一肘半。要里外包上精金，四围镶上金牙边。也要铸四个金环……要用皂荚木作两根杠，用金包裹。……要用金子锤出两个基路伯来，安在施恩座的两头……二基路伯要高张翅膀，遮掩施恩座。基路伯要脸对脸，朝着施恩座。……（《出埃及记》，第25章）

① ［美］菲利普·李·拉尔夫等：《世界文明史》，商务印书馆，2001年，第118页。

皂荚木是一种坚硬的木材，抗虫蛀，古时常被用以制作神器，在《旧约》中显然被视为一种高贵的木材；而约柜上的精金装饰则更突显了它崇高的神性与复杂的审美属性：里外包金，四围镶金，配以金环，还要用金子造出两个基路伯的造型。

所谓“基路伯”，在犹太宗教中被称作智天使（希伯来语：כרוב；Cherub，音译作基路伯），《出埃及记》并未说明它的具体模样；而据《以西结书》第10章说，基路伯有四张脸，第一是基路伯的脸，第二是人的脸，第三是狮子的脸，第四是鹰的脸。这种复合而怪诞的形象，在古埃及与两河流域文化中曾是非常普遍的，例如埃及的狮身人面雕像和巴比伦的有翼公牛形象，因此，《出埃及记》中对约柜的这种描述显然表现出崇高而神秘的审美价值。



约柜，上面有翅的形象是两个基路伯

基路伯的审美核心是它的怪诞，它的四张脸的模糊形象给视觉欣赏带来了一种常理所不能解释的陌生化感觉，因此在一些约柜题材的造型艺术中，基路伯的脸是以模糊的方式加以处理的；而当这种陌生化的视觉感受与想象空间里乌撒被击杀（亦常理所不能解释）的故事结合在一起，便形成了一种神秘或神圣的崇高，使人无法仰视。两个脸对脸的基路伯中间的空处，被称作施恩座（mercy seat），英文圣经注为“盖子”（cover），显然是过于实用化的解释；中文圣经根据英文 mercy seat 所译“施恩座”仍传达出“为上帝特别恩宠”之意，换句话说，这是无形的上帝与有形世界的神圣结合点，因此两位基路伯即智天使相向坐，张开双翼，传达着一种神圣的崇敬或护卫之意。

“二基路伯要高张翅膀，遮掩施恩座”，这一造型使基路伯的双翼成了约柜最富神秘意蕴的地方，表达了以色列先民具有强烈审美内涵的升天意识。升天意识可以说是人类在尚不发达时期的一种极崇高的向往，人类把天看作是最崇高和完美的境界，而天地间最自由的翼形物即鸟儿一类的形象便维系着处在大地之上不自由的人类的这种向往。《旧约》中曾提到雅各梦到一个天梯，有天使在上上下下；希腊神话中许多神是有翼的，荷马史诗中将鹰的出现看作是天神宙斯的关注，而赫尔墨斯的靴子也是有翼的：他是神使，是神意在天地间自由的传递者。同样的道理也体现在基督教的天使形象上，天使也是有翼的。另外，从民俗学的角度来讲，我国藏族的“天葬”也是同样的思维表达，让死者通过有翼的飞翔者将灵魂送入天国。显然，在以色列先民长期的游牧生活中，无际穹隆与浩瀚大地之间自由的使者就是鸟儿的双翼，它的腾飞带去了人对上苍的期望，它又随意降临，给人以神秘的预兆，如同飞回挪亚方舟的那只鸽子一样。

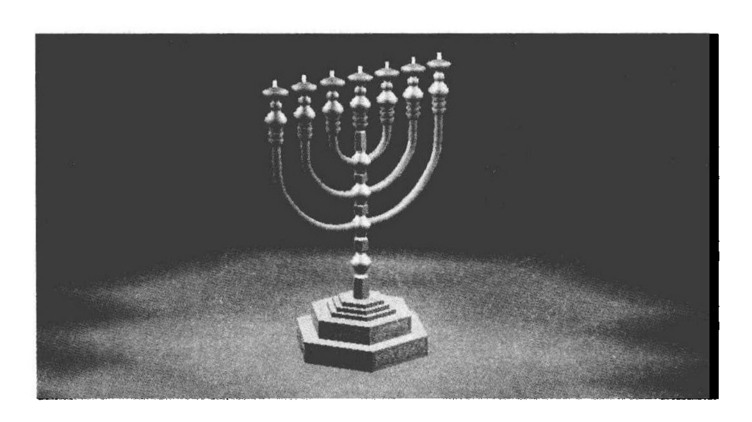
二、七烛台

七烛台是现今以色列国徽的中心图案，它与以色列国旗的颜色相同，为白蓝双色构成，两旁各有一橄榄枝。烛台代表光明，它是人类在漫漫长夜中欣喜的期待；橄榄枝代表和平，是这个一直处在动荡生活中的民族最大的渴望。

《出埃及记》记载七烛台为上帝指示人们制作的神器。“造灯台的规定”引用上帝的话说道：

> 要用精金作一个灯台。灯台的座和干与杯、球、花都要接连一块锤出来。灯台两旁要杈出六个枝子，这旁三个，那旁三个。这旁每枝上有三个杯，形状像杏花，有球、有花；那旁每枝上也有三个杯，形状像杏花，有球，有花……（《出埃及记》，第25～31页）

七烛台也显示了希伯来民族美学思想的另一个重要侧面：它是由植物造型发展而来的。烛台是一个树状造型的器物，上帝明确指示要摹仿植物的球、花、枝等形象，并且要求体现出自然界植物的对称性；它也可以看作是犹太民族纹饰艺术的开端，因为《出埃及记》的这些描述首先强调的是上帝启示下的人类创造。



七烛台



Beth Shean 犹太教堂公元 6 世纪的镶嵌装饰物

（作者已向以色列博物馆购得该文物图片的使用权）

以色列人为何选取类似植物造型的七烛台作为民族性的标志，这似乎可以首先从神学角度探究其原因："犹太教堂仪式中使用的有七个分枝的枝形烛台，象征上帝创世纪的七天"①，但七烛台的形象也许与植物的造型有更密切的关系。根据《创世记》中的描述，上帝是在第三天创造了植物。上帝使伊甸园里

① ［英］拉尔夫·伊利斯：《所罗门——示巴女王之鹰》，李旭大译，陕西师范大学出版社，2004 年，第 72 页。

长出各种各样的树，悦人眼目，树上的果子可以作食物。伊甸园中有两种特别的树，即生命树和分别善恶的树，而亚当和夏娃就是吃了分别善恶之树上的果子而被逐出伊甸园的。上帝将亚当和夏娃逐出伊甸园，是因为担心他们吃到生命之树的果子，那样他们就会永生。从这一点出发，可以认为树形的七烛台与生命之树具有某种神秘的联系：第一，七烛台的树形或许暗合着生命之树的形象，象征着人们对永恒生命的向往（也因为植物本身就有很强的生命力象征）；第二，七烛台的造型来自上帝的启示，因此在以色列人看来，它暗示着上帝对自己选民拯救的希望。

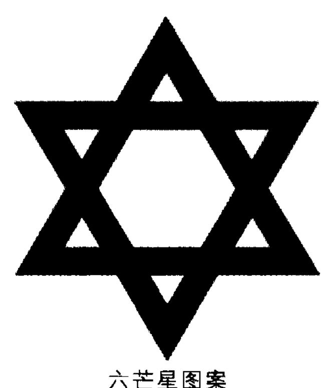
七烛台在以色列人生活中显示了越来越重要的意义，成了这个民族反抗外族征服、发扬民族生命力的伟大象征。七烛台是现今以色列“光明节”的象征物，这个节日来自公元前 2 世纪以色列人对叙利亚国王安提阿哥王的反抗。《犹太教法典·安息日卷》记载了这个历史事件：当犹大·马喀比和他疲惫不堪的以色列战士回到耶路撒冷的圣殿，他们发现圣殿的灯油只剩下一天的燃量，而制作燃灯的橄榄油尚需 8 天的时间；不过神迹终于出现了，圣灯在以后的 8 天里并未熄灭，直至第九天新油被添加上去。这件事让以色列人心中充满了神迹带来的光明，以后每到光明节（犹太历的三月）犹太人居住区便会燃起成千上万的灯，表达他们对光明的热爱和他们对那次 1 天燃油燃烧 8 天的神迹的追忆；他们会在这 8 天里每天燃起烛台的 1 枝灯杈，而中间那枝特殊的灯是自始至终点燃的，以此解说着 1 天的油燃烧 8 天的神迹。这样，犹太文化中又出现了九烛台，它保持了原来七烛台的造型，而成为犹太光明节的圣物。

三、六芒星

六芒星（Magen David or Shield of David，亦即大卫之星或大卫盾）是现今以色列国旗的中心图案，显然是该民族最重要的标志，但希伯来早期经典中似乎并未提及这一形象。“尽管大卫之星在今天被广泛使用，但是它的由来却有些不太确定，并常常被人为地掩饰。”①

---

① ［英］拉尔夫·伊利斯：《所罗门——示巴女王之鹰》，李旭大译，陕西师范大学出版社，2004 年，第 81 页。



六芒星图案

六芒星直到17世纪才成为犹太人的标志，但六芒星实际上的出现要早得多。一般认为，六芒星起源于印度教的古代宗派密教（Tantrism），这个宗派奉行男根一女阴（Lingam-Yoni）的结合体的崇拜，男根为大神湿婆（Shiva）的象征，女阴为破坏神卡利·玛的象征（Kali Ma），各代表男性与和女性的本原。密教的教义认为女性所储藏的“能力”多于男性，因此践行男女性交的宗教仪式“玛伊苏娜”（maithuna），这种性交活动中男性并不泄漏体液，因为教义认为由此可得到女性的“能力”，包括“力量、能力、才能、勇气、王权（生殖力）、创造力、语言能力”等，进而向上打通各个中心轮（Chakra），最终提升到头部而开放“神灵知惠之花”。

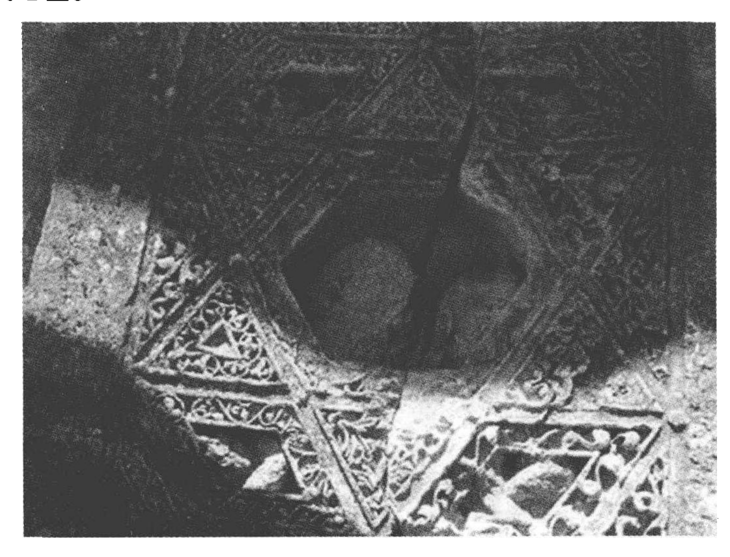


尼泊尔 Baktapur 寺庙的木雕，人物胸前有六芒星图案

六芒星被视为这个古代教派所谓男根女阴结合的象征：六芒星由两个等边三角形组成，其中尖端向下的三角形是卡利·玛的象征物“女阴”的符号，代表了万物之源——宇宙之母，它是一个盛满宇宙之母体液（能量）的容器；尖端向上的三角形代表男性性器。这样，两个象征性的三角形的结合便象征着融合与圆满，上升到精神的最高境界。从这个神圣的意义上讲，古印度密教的这个六芒星与后来犹太人崇拜的六芒星在本质上是具有相通之处的。

密教是印度佛教的一个分支，公元 7 世纪独立成派，而六芒星在犹太文献中最早出现则是在 12 世纪，因此有学者认为犹太教的六芒星来自印度密教的影响，指出它系由东征的十字军带到西班牙并为当地犹太人所接受，后来成为犹太宗教的神秘符号，被犹太人理解为“神”，将之称为“大卫之星”或“大卫之盾”。

但犹太人自己对六芒星给出了不同的解释，他们认为六芒星系大卫王的名字拼写。希伯来语只有辅音字母而没有元音字母，因此大卫（David）便拼写作 DVD；及至公元元年前后，希腊语开始流行，而希腊语中的字母 D 便是一个三角形，这样，当人们把大卫名字中的首尾两个三角形反叠在一起，便获得了六芒星的图形，犹太人热心于这个图案，因为这个图案表达了他们恢复强大以色列王国的愿望。



黎巴嫩巴勒贝克的巴库斯神庙天花板上的六角星图案，该神庙建于公元 2 世纪

考古发现支持了犹太人对六芒星的解释。据说最早的大卫星是最近在意大利南部的一个犹太墓碑上发现的，它可能源于 3 世纪左右；而我们又看到六角星图案也出现在黎巴嫩巴勒贝克的巴库斯神庙天花板上，该神庙建于公元 2 世纪，在时间上显然早于印度密教若干世纪。

考古发现还远不止这些。1990 年，《以色列今日》（*Israel Today*）杂志主编路德维希·施奈德（Ludwig Schneider）从一位犹太长老那里获得了一批刻有弥赛亚印记（Messianic Seal）的陶土制品，系当年犹太人的拿撒勒教派（Nazarenes）制作并使用。这个符号将犹太人的七烛台、六芒星和象征耶稣的鱼形结合在一起，成为最早从犹太教脱胎而来的基督教形象。弥赛亚印记中六芒星的位置较为独特：它处在古老的七烛台形象与象征耶稣的鱼形之间，显然它的作者把它看作是当代犹太人的神圣象征符号，它维系着古代犹太人的传统信仰，引导着当代犹太人新的出路。然而弥赛亚印记在犹太文化中并未产生实际影响，这个教派自公元 135 年起遭到各犹太教派的打击压制，这些刻有弥赛亚印记的器物随后也被在洞窟里埋藏了将近两千年①。由此可以认为六芒星图案在公元 2 世纪前后的中东地区的犹太文化中已经比较普遍。

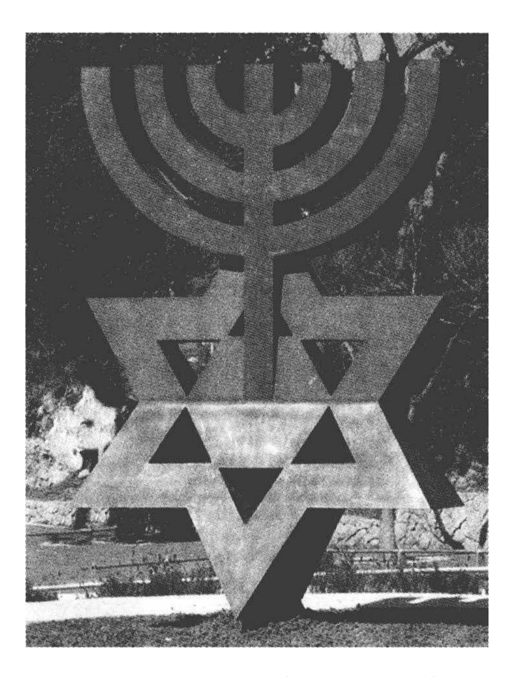


公元 2 世纪的弥赛亚印记，1960 年代发现于锡安山一个山洞里

六芒星的踪迹确如《所罗门——示巴女王之鹰》一书作者拉尔夫·伊利斯所说的那样，是“不太确定”的。实际上，当我们无法追踪印度文化和希伯来文化中这同一现象的渊源关系的时候，我们也许应该把它看作是一种来自不同文化的契合。而本书试图探寻的，是以色列民族在六芒星形象上寄托的审美理

① *Evangelical Press News Service*, July 6, 1999.

念，我们试图理解六芒星在唤起这个民族神圣的宗教情感的同时为人们带来什么样的审美感受。



以色列议会大厦附近的六芒星与七烛台

第三节　偶像的否定与古希伯来形象艺术的终极演进

以色列民族在漫长的历史中一直缺少一个本民族独自占有的生存环境，这个民族与众多当地民族共生在迦南这片土地上，并与这些民族始终处于激烈的争斗状态。以色列民族同迦南当地各族（也包括本民族内部的各个部族之间）的斗争是民族的生存空间之争，这是许多古代民族都经历过的事，而以色列人在实践层面上则以神学的思维支配了这种政治斗争行动。这样，这种斗争在象征层面上便集中表现为一个宗教信仰的核心问题，就是偶像崇拜的问题。上帝极为严格地禁止了以色列人创造形象的活动："不可为自己雕刻偶像，也不可作什么形象仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。"而以色列人不仅不许自己民族中出现偶像崇拜的行为，也绝不允许其他民族崇拜偶像，他们在思维方式中以神圣的深仇大恨应对异族的偶像崇拜行为。《士师记》中的记述便突出地表现

了这种思维方式的影响：原本与异族相安无事的以色列民族会因为耶和华的启示而突然向异族神的偶像发难，拆掉人家的神圣偶像，并进而以大规模的战争消灭或驱散了这些民族，占领了人家的土地，夺了人家的妇女儿童和财物。当然，这种占领或征服永远伴随的是受害民族更强烈的报复，是无尽无休的民族战争。

以色列人的这种斗争方式说明他们与迦南当地人的矛盾冲突实际上已经超越了现实和利益的层面，深入到不可调和的宗教信仰层面中来，而偶像问题成了以色列民族极为敏感的神学问题，这对其民族精神的各个方面都产生了深远的影响。上帝通过《摩西十诫》禁止以色列人制作偶像，这一神圣戒律开启了人类宗教意识的新篇章，但也给以色列民族提出了一个极其困难的神学命题，使这个民族始终面临着一个生存上的两难选择：这个外来的民族如果想要同当地民族共存，就要融入当地人的生活，在当时的情形中便必须接受当地人的偶像神；而他们一旦接受了外民族的偶像神，便会在宗教伦理中产生强烈自责，因为这是对上帝耶和华之命的背叛，他们由此将自己所遇到的一切不幸归因于上帝对这种背叛行为的惩罚。

以色列民族这种开启民族矛盾冲突的思维方式与历史上许多民族的情形是不相同的。在古代社会里，一个民族如果在与其他民族相遇中互相没能直接征服，它们便要在相处中相互接纳，甚至全然融合，因为共同的生存利益需要它们这样做，否则它们便永无宁日。但以色列民族的情形却不是这样的。以色列民族来到迦南，在漫长的生活中，有许多人接受了迦南人的生活方式，接受了迦南人的神祇；而这些原本幸福地与迦南人共同生活在这片土地上的以色列人却被视为对上帝的背叛，以色列人把自己民族的一切灾难都归结于这种背叛。于是这种古代民族和谐的利益原则便被打碎了。在这种情形中，人们可以坚决地丢弃可贵的和平而对自己无害的邻人施以最极端的战斗行为，因为人们认为自己是在为神而战，而神是无可回避的，神的命令也是无可回避的，须坚决执行。

对以色列民族而言，为上帝之命所进行的斗争的核心观念就是反对偶像崇拜，因为偶像崇拜是上帝的大敌，而作为上帝选民的以色列人如果不能全心全意投入到这样的反偶像斗争中去，便会遭到上帝的抛弃，因为《旧约》中上帝反复地教导以色列人要毫不留情地打击这些民族，拆毁他们的偶像。

不过，任何一个民族都无法摆脱偶像的影响，因为偶像是生活中的实际存

在。如前文所述，在《旧约》最古老的记载中，其实便存在着偶像的制作。上帝不仅允许以色列人制作了一条铜蛇，还亲自告诉人们如何制作约柜、桌子和烛台。

对形象艺术的需要与憎恨引起民族性宗教情感冲突，因此，在以色列民族理念的象征体上，他们必须追求一种超越，即不断超越具象而走向抽象，因为抽象的东西可以最适当地代表观念。

如果把以色列民族的这些宗教器物摆在一起，我们就可以看到，从最古老的约柜、七烛台到六芒星，这个民族的宗教器物审美经历了一个由具象到抽象的过程。约柜是最原始的圣物，它保留着存放物品的箱柜的基本形状，就连那想象的智天使都保留着翅膀的基本造型，这说明旧约时代人们的艺术想象仍无法摆脱事物的物质形态；同样的逻辑也适用于七烛台，它的对称、弯曲和枝蔓形状仍模仿了真实的植物。就连世俗生活中的纹饰艺术也呈现出这种半具象半抽象的特征。但是，这个民族宗教理念中的上帝是无形无象的，而上帝正是人们精神的最高追求，因此，他们的宗教器物实际上也是由具象向抽象发展的，按这个思路，我们发现六芒星恰是这种抽象化的结果，它把自然界复杂的星光抽象化为人为的简单线条构成的符号。因此我们可以理解为何现代以色列人把它放在自己的国旗上，那是一种最神圣的理念的视觉美体现。

第六章

古希伯来美学思想的德性美

本书第一章曾谈到德性美是古希伯来民族美学思想的一个重要特征，它与其他民族关于德性美的意识的不同之处，在于它将人类的美德观念与上帝本身的观念统一起来，使美德成为希伯来宗教精神的组成部分，从而超越了古代民族对人类行为方式的审美观念，而与基督教美德观念连接起来，使古老的宗教美德与审美观念成为人类美学思想的一个新的起点，这是希伯来民族对人类美学思想的一个重要贡献。

本章所要论述的是希伯来民族德性美观念的由来、构成、特点及其伦理学、美学意义。我们试图进一步观察《创世记》中希伯来民族德性美的起点，就是亚当、夏娃和挪亚的那种羞耻感，它带来了希伯来民族美德思想的内倾化与完美化的思维方式特征，这是美德产生行为动力的根源，是希伯来民族伦理动力的精神源泉；这种追求美德的行为动力与宗教的神学动力融合在一起的时候，人便进入了最崇高的美学境界；这也是希伯来民族文学中许多伟大美德形象的来历。而同时，我们也试图指出，希伯来文学中的美德观念也具有一个适应限度的问题。希伯来人仅仅在自己的伦理范围或民族范围之内追求和实践这种美德理念，而对待外民族，则不免降低了道德水准：他们不仅可以用杀戮、掠夺和奴役来对付外族人，也可以用欺诈、报复等极端卑下的手段。希伯来民族这种伦理上的极端二重性使它失掉了自身在世界民族之林中作为这种德性美的载体和引领者的地位，也成了这个民族在两千年中不断为外民族所排斥的重要原因之一；而它开

创的这种具有先进性的德性美也只能由新的载体，即更开阔更富容纳精神的基督教来代替。

第一节　伦理驱动力与古希伯来民族的德性美之源

伦理并不是一种静态的理论，不是一种谁是谁非的简单讨论：是非问题在未成年人那里当然需要讨论，因为他们尚在学习；而在成年人那里，事物的是非往往是早已明确了的，而成年人做错事的时候往往不是由于不明是非，而是一种出于利欲或恐惧心理的“明知故犯”，他们的精神中缺少的不是伦理的观念而是伦理的力量。我们把伦理看作是人类精神中的一种自觉的约束力与驱动力，它约束着人们克制自己的欲望而摒弃那些“不能做”的事情，并且驱动着人们克服艰难险阻、克服恐惧心理，使人们甚至牺牲生命去完成那些“必须做”的事情。伦理的约束力造就了气节的英雄，如同孟子“向为身死而不受”和陶渊明“不为五斗米折腰”的自我约束；伦理的驱动力则造就了伟大追求者的形象，如同中国神话中与日逐走的夸父和欧洲传奇中寻找圣杯的骑士，他们都心甘情愿地燃尽生命的最后一滴热情而将自身定格为人类追求精神的伟大体现者形象；毫无疑问，人类每天每时都面临着、决定着无数的伦理约束与驱动的选择，而在这些约束与驱动中做出伟大榜样的人便成为人类美德的代表，他们被敬奉为各民族乃至全人类的道德形象和文学经典形象。我们把他们身上体现出的种种美好的品质视为德性美的伦理层面。

德性美的另一个层面显然就是其美学层面，这个层面的特点是它维系着文学艺术的表现形式。这一观点在早期的人类文学作品中就已经出现了，公元前8世纪的希腊诗人赫西俄德在他的《神谱》中描述了自己如何从缪斯那里学会了写诗，他说他在赫利孔山（即九位缪斯女神的领地）下放羊，缪斯女神前来唤他，说：

Shepherds of the wilderness, wretched things of shame, mere bellies, we know how to speak many false things as though they were true; but we know, when we will, to utter true things.①（荒野中的牧人们，不知羞耻

① Hesiod, *Theogony and Works and Days*, trans. M. L. West, Oxford University Press, 1988, p. 1.

只知果腹的可怜虫，而我们却懂得如何把虚假的事说的和真的一般；并且，当我们愿意的时候，我们也懂得怎样讲述真事。）

缪斯然后把桂枝授给他，命他唱出神的故事，并且在歌的开头和结尾一定要赞美缪斯。缪斯女神为何要责骂人类“不知羞耻”？因为荒野中的牧人们不懂艺术。显然，古希腊人在创作这则神话的时候把伦理罪感“羞耻”（shame）理解为艺术与美的起点，赫西俄德由此开始唱出他那伟大的《神谱》，象征着人类开始了对艺术美的追求。

亚里士多德显然沿用了赫西俄德的观点，他在《诗学》中说荷马的创作方式是“把谎话说圆”①，这显然是将古老的旧事变成了故事，而这在本书的话语中便是从事物的美学层面对其伦理学层面进行整合，其整合结果便形成了文学艺术本身，因而也形成了文学艺术的德性美属性，它是事物的伦理学属性与美学属性相互渗透、相互转化而走向统一的结果。

当然，伦理是人类群体生活中形成的习性，而不同群体的习性亦有所不同，因此，当我们观察研究希伯来民族德性美观念的时候，我们会发现许多独特的思维方式与审美价值。

希伯来民族德性美，从思维方式上讲是这个民族独特的神学叙事方式和独特的伦理思维方式的结合。希伯来民族把伦理的约束力和驱动力一并放到一个绝对的平台上，即神的平台，这是一个神圣的叙事平台，而在思维方式上讲，也是人凭自己的意志所不能回避的平台。这个平台的建立将古希伯来民族的神圣伦理向往与叙事的美学向往融为了一体。

应该说，古希伯来民族的这个伦理约束力与推动力共同所处的平台的建立是人类精神的一大进步，因为早期人类是物质化的，他们在艰苦的生存斗争中很难体会到一种看不见的力量的约束。而当人们意识到神的力量与伦理的力量完全一致的时候，伦理的约束与驱动便产生了最大的物质力量。“摩西十诫”便是神的力量与伦理力量的完美结合，它前面的诸条是神所作出的最大的要求，属于这个契约之内，任何人都不能摆脱这个神圣的观念：

除了我以外，你不可有别的神。

① ［古希腊］亚里士多德：《诗学》，罗念生译，人民文学出版社，1982年，第89页。

不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可侍奉它，因为我耶和华你的神是忌邪的神……

不可妄称耶和华你神的名……

当记念安息日。

而后面的内容，则是古代民族最基本的伦理：

当孝敬父母，……。

不可杀人。

不可奸淫。

不可偷盗。

不可作假见证陷害人。

不可贪恋人的房屋，也不可贪恋人的妻子、仆婢、牛驴，并他一切所有的。①

从伦理学的角度来看，“摩西十诫”与伊甸园里的叙事有一个共同点，那就是上帝的禁令，是上帝对人可能会犯的错误的警示：上帝在伊甸园里禁止亚当和夏娃吃那识别善恶之树的果子，在西奈山上发禁令禁止以色列人违反“十诫”的规定。于是我们看到，古希伯来人的伦理观念是从自身的错误中来的。本书第一章曾谈到希伯来民族德性美的发生原点问题，即亚当和夏娃的审丑，由此产生了这个民族的伦理约束的开端，这正是这个命题的美学延伸。这样看来，在伦理学上被认定为错误的观念和心理学上被感觉为羞耻的观念结合在一起，形成了希伯来人强大的伦理约束力。这种伦理约束力具有超强的功能，它甚至能改变人们的正常伦理判断和伦理实践，正如亚伯拉罕杀以撒献祭的最终决策。可见，希伯来人正是在伦理精神的这种强大作用下形成了极其虔诚的性格，亦即通向德性美的最伟大的桥梁或基础。

希伯来人这种神学境界里的伦理感知正是这个民族德性美最高境界的桥梁

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，第 2 页。

和基础，而这个民族德性美的另一个重要方面同样也在神学境界中，即对神和神的嘉许之无限向往：亚伯拉罕终于动手要杀以撒，其诚心已经超越了理性，超越了伦理学上是非善恶的争辩，而耶和华的嘉许将其引上了神学美学的道路。耶和华对亚伯拉罕说：

> 我便指着自己起誓说，论福，我必赐大福给你，论子孙，我们叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你的子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔而得福，因为你听从了我的话。①

神的嘉许显然有一种极其乐观的艺术描绘，因为上帝的赐福已经超越了具体的道德形象，而在极其乐观却又是符合模糊美学规律的表述中产生出一种崇高的和谐美。可以说，希伯来民族在这个起点上产生的不仅是伦理学意义上的美德，也是文艺美学意识上的审美境界；伦理学意义上的美德在神的境界里使人获得崇敬、喜悦、和谐的审美感受，于是伦理学意义上的美德便在这里完成了它向美学意义上的德性美的转化，从这种思维中，我们才可以更深刻地理解《旧约》中形象的美学意义。

第二节 古希伯来文学中的德性美

《旧约》中对人过错的轻重程度及其处罚力度的表现总不免让人迷惑不解，我们总是难以理解神对那些看似不经意的小过失为何那样极端地在意，而对那些重大的罪行却不免姑息迁就。如前文谈到的那样，亚当和夏娃所犯之罪，不过是人类最平常的一个吃的动作，而挪亚激烈地诅咒含的儿子迦南，其实也只是由于自己裸睡之躯被含不经意看到了，问题是为何这些形式上的小小过失被《创世记》大书特书写成了齐天大恶呢？与之相应，我们看到该隐之罪才是比杀人更重的杀亲罪；雅各用一碗红豆汤换了以扫的长子权，这是乘人之危的讹诈；雅各的儿子们卖掉了自己的兄弟约瑟，还欺骗父亲雅各，这是人性的严重丧失，但《创世记》的叙事却将这些伦理大罪淡化处理，这些

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，第 19 页。

恶行恶人不仅没被上帝惩处，却反而似乎是得到上帝的特殊包庇。上帝说，“凡杀该隐的，必遭报七倍。”①

我们认为这种差别反映了《旧约》叙事的一种特殊的伦理态度与美学思考。它的伦理态度是一种类似我国“严于律己、宽以责人”的态度，它的美学思考便是将叙事表现为一种终极的完美追求，在这种完美追求的精神中，小小的过失当然可以被视为弥天大罪（这样追求完美的例子也见于中华民族的伦理叙事中，例如《西游记》里猴子吃了桃子、卷帘大将失手打了杯子或泾河龙王在布雨时对天命打了一个百分之零点几的折，都是遭了痛罚的弥天大罪；当然吴承恩是以讽刺的态度来表现这种完美的伦理追求，但类似例子在现实和文学艺术中仍是非常多的）。这种追求完美的德性美意识超越普遍的伦理美德，将普遍的伦理美德提升到一个更高的境界。

普遍的伦理美德在古希腊的柏拉图那里被概括为“智”、“勇”、“节”、“义”四种，这四种美德反映了人类生活中现实层面的美德境界。它在中世纪全盛时期也被托玛斯·阿奎那所接受，将其纳入基督教的美德体系，成了基督教七种美德中的“四枢德”；而但丁也沿用了这一美德体系，他在《神曲》“天国篇”中，将这四种美德安放在土星天以下（月轮天、水星天、金星天、日轮天、火星天和木星天），土星天之上是阿奎那所谓“三超德”的境界（即信、望、爱三种美德）。我们看到，在《旧约》文学的叙事中，“智”、“勇”、“节”、“义”也同样是崇高的美德，其表现与这四种美德在古希腊文学中的表现大致相同。

古希伯来民族是一个崇尚智慧的民族，并且对智慧的崇尚在所罗门那里得到了形象的表现，所谓“所罗门的智慧”一词已经进入了欧洲许多民族的日常语汇。但以理也是这个民族崇拜的伟大智慧人物——莎士比亚的夏洛克没识出鲍西娅的欲擒故纵计谋，见她的法律阐释有利自己，便大喊“但以理再世”，以自己民族的智者形象来恭维鲍西亚。

古希伯来民族也是一个崇尚勇气的民族，《旧约》中表现了许多这样的英雄，例如勇斗法老的英雄摩西、征服迦南的约书亚、横扫非利士人的士师参孙、战胜巨人歌利亚的少年英雄大卫，等等。希伯来民族的主要活动地是迦南，而

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003年，第4页。

在迦南这个舞台上，希伯来民族只是一个外来民族，他们只能靠征战的手段打出自己的生存空间，而迦南与两河流域和希腊半岛的情形类似，无险可守且物产不丰，因此在这块土地上，任何民族都不可能享有稳定的生活，任何民族都必须时时靠着勇敢机智来战胜敌人保存自己，所以这个民族对勇敢精神的崇尚与希腊、两河流域各民族是相同的，我们可以看到参孙那种无敌的战斗气概与希腊英雄阿喀琉斯、赫拉克勒斯不相上下。

“节制”美德在希伯来民族这里有着更丰富的内涵。古希腊民族也很重视节制，最好的例子要数荷马史诗中的奥德修斯了，他忍受着十多年离家的思念痛苦、波塞冬无情迫害造成的恐怖，甚至承受了求婚者当面给予的羞辱，在无情的打击之下他仍能对自己说：“我的心啊，忍着吧，你已经忍住许多苦难了！”这是一种典型的克制心理，为达到更高的目标而约束自己的愿望，为此心理须承受更多的压力。但奥德修斯的这种节制心理与希伯来民族的节制心理相比，仍有相当的差距，因为希伯来人的“节制”美德实际上已经是一种深入心灵的谦逊。希伯来“谦逊”美德的代表是大卫，他在迎接约柜的时候脱下威严的王袍，穿着祭司的麻衣，甘以一个舞者的模样在约柜前竭力跳舞；大卫不像奥德修斯，他没有克制着某种愿望而欲达到某种目的的行为动机；大卫的谦逊是一种面对神的诚挚，在这种思维中只有神是最伟大的，而个人无论多么伟大，也只算是极为渺小的，像他这样打败过巨人杀死过无数敌人并且做了以色列史上最伟大的国王的人，也只算是神的仆人。由此可见，在希伯来民族的观念中，人是无法与神相提并论的。

“正义”的观念在希伯来民族那里显示了较为复杂的内容，与古希腊民族的正义观念有较大的区别。在柏拉图那里，正义体现为人间良好秩序的实现：“每个人必须在国家里执行一种最适合他天性的职务。……做自己的事——从某种角度理解这就是正义。”① 柏拉图认为人是天生不平等的，然而既然人是不平等的，人与人之间就没有了最起码的公平。既然没有公平，正义又给谁呢？于是柏拉图的正义观实际上也只能存在于理念的秩序之中，不能成为现实中人们对正义的追求。并且，即使是在理念之中，柏拉图的上述观点仍只能适用于一个单纯的社会秩序，不能适应于两个以上的民族争端的情况：例如交战中的双方之间是否也存在着共同的正义与非正义呢？柏拉图的秩序说显然无法适应这种

① 柏拉图：《理想国》，郭斌和等译，商务印书馆，2002年，第51页。

情形，所以他又提出了“正义是以善待友，以恶对敌”的观点①，这样，柏拉图便以正义的两个不同的适应性划出了两个不同的正义范畴。

真正代表古希腊民族正义观念的是亚里士多德，他指出了正义的本质是一种公正：

> 亚里士多德认为，如果要使事物合乎正义和公平，我们就必须做到毫无偏私地权衡事物的利弊，法律恰恰是这样一个中道的权衡。法律是完全没有感情的东西。在法律的作用下，我们可以免去偏私带来的弊端，防止人们的胡作非为，使社会能够达到真正的正义和平等。②

亚里士多德把法律看作一个中道的权衡，实际上是一种现实主义的正义观念，这种观念在面对人与人之间任何冲突时都能体现出最好的适应性，因为“不平则鸣”，而摆平了不平因素便能得到矛盾双方的赞同和支持，由此获得了正义所需要的整个社会的认可。我们从《荷马史诗》等古希腊文学作品中也可以看到亚里士多德理解的这种正义的追求，我们看到希腊联军以索回海伦、讨回公道、惩罚背信弃义的正义旗帜凝聚了希腊各邦，他们师出有名，自称正义之师；而特洛伊一方也以保家卫国的理由拥有了他们的正义。

相比之下我们看到，正是在这一点上，古希伯来人的正义观显示了它最强大的力量，同时也显示了它最大的弊端：它在柏拉图推行不动的地方大大地向前推进了，因为他们有着柏拉图所没有的神力，就是耶和华支持的伦理力量。希伯来人的正义观实际上也包含着对内对外两个层面，如同柏拉图所划分的那样：对内而言，正义是一种利他且利自己的民族、完全相同于柏拉图所描述的为了国家各自做好各自的事的正义观；对外，则是杀戮和掠夺，以绝对的肉体消灭拒绝给对方以公正，也不需要像希腊联军那样给自己一个正义的旗帜。希伯来人对外不讲公正实际上也丢掉了自己的正义感，他们不需要公正，甚至不需要征服对方，他们只需要将对方彻底地杀戮并完全占领其土地。

---

① 阎顺利，白晓玲：《柏拉图与亚里士多德的“正义观”之比较》，载《石家庄经济学院学报》，2006 年第 3 期。

② 阎顺利，白晓玲：《柏拉图与亚里士多德的“正义观”之比较》，载《石家庄经济学院学报》，2006 年第 3 期。

这种内外有别的正义观其实是无法存在的，因为他们对周围众多民族的绝对杀戮与侵吞必然招致这些受害民族的同态复仇，这便是希伯来民族数千年历史上屡遭暴力摧残的根本原因，在众多外民族强大的暴力摧残之下，希伯来民族其实已经处在灭亡的边缘了。而这个民族得以存在下来并发展到今天，则完全是由于上帝赐予的力量：希伯来民族有一个比正义更强大的精神代替物，这就是上帝。他们认为自己是上帝的选民，而迦南是上帝给他们的应许之地，并且，在战斗中，他们相信上帝已经将敌方完全交到他们手上。这种类似迷信效果的支配力量有时比伦理的公正有着更强大的精神鼓舞力量，它鼓舞希伯来人打出自己的国土，正如这个民族后来的经历——在饱受摧残、被驱赶流落到全世界的上千年时光里仍保持了自己民族文化的纯粹性。

这样，神的意志便代替了“智慧”、“勇敢”、“节制”和“正义”四种根本美德中最关键的美德，从而使希伯来民族的德性美有了希腊或其他许多民族所不多见或不具备的特殊审美心理，那就是在神意的引导下，通过神迹的启示走向德性美的最高的和完美的境界，这个境界里一切血腥和残酷的行为都以上帝的嘉许为遮盖而被忽略不计，而本民族内的一切美德叙事也以上帝的嘉许为光照而被推向十足的完美，于是我们在希伯来文学中便看到了完全摆脱了现实感的美德描述。我们看到妓女喇合的完美行为和完美命运，她因保护了约书亚的两个探子而得到保护并名垂青史；我们看到美丽的寡妇犹滴在虎狼军中轻取敌酋首级，并引导自己的军队大败强大的敌军；我们看到但以理在狮坑中得以生还、在火窑里连衣服也没被烧着。这都是希伯来民族德性美的最高境界，一种神奇完美的美德欣赏情趣。

第三节　古希伯来民族德性美的悖论

德性美并不是一种纯艺术欣赏的审美活动，它是人对自身行为的审美欣赏，如前文所述，它具有伦理上的约束力和驱动力；而作为一种能够将精神变为物质的力量，亦即一种爱或恨的心理，一个民族的德性美观念对该民族的社会实践产生的影响是巨大的，它能够使人用极端的憎恨对待所面对的丑，必欲清除之而后快；也能够使人以极端的热忱来追求神圣的美，使人怀着创造美好未来的崇高心情投身于巨大的探索或血与火的战争。希伯来民族的德性美由于其特殊的神学审美方式而将它的社会实践作用推向了一个极大的悖论：它创造了人

类精神中最高境界的美德，却在现实中不免因对丑的极端憎恨而产生更丑的实践。《创世记》第 34 章“底拿受辱”便是一个典型的例子：花花公子示剑强奸了雅各的女儿底拿，示剑的家庭便试图对此丑行做出补偿，让他娶底拿为妻；而雅各的儿子们对此的反应是极为激烈的，他们先假意哄骗让示剑一家并全城的男丁都受割礼，然后，趁众人正在疼痛的时候，冲进来把一切男丁都杀了，然后：

> 就来到被杀的人那里，掳掠那城，夺了他们的羊群、牛群和驴，并城里田间所有的，又把他们一切货财、孩子、妇女，并各房中所有的，都掳掠去了。①

而希伯来民族的命运也在为这种德性美的运作付出无限的代价，最终的结果，是使这个创造了人类最美好的审美观念的民族无法成为向往这种审美观念的一切民族的领袖，反而遭到各民族无情的排斥；事实是欧洲的基督教民族在接受它的神学理念的同时接受了它的德性美理念，而这些民族在这一时间即欧洲的中世纪里，曾将多少犹太人活活烧死在火坑里，那恐怕不是一个可以数得清的数字。

希伯来民族的德性美观念的巨大力量，来自上帝耶和华的精神融入：耶和华无形无象却又无所不在、无所不能的特征使希伯来人在对神绝对服从时将民族观念的德性美绝对化、极端化，因而形成了这个民族特殊的狭隘民族心理，这便是这个民族何以自命为耶和华的选民这种“人种贵族意识”的心理学根源。从这种意识出发，他们可以毫无愧疚地用绝对的清除来对待一切阻碍他们的人。当然，由于这个民族在历史上多次被外民族所奴役、所摧残，“以牙还牙”的报复心态也是一种可以理解的人类共同心态。不过，应当看到这种极端化的复仇心态在希伯来文学中已经形成了特定的审美心理，例如《诗篇》第 137 首毫不掩饰的残酷欣赏：

> 我们曾在巴比伦的河边坐下，
> 一追想锡安就哭了。
> ……

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，第 34 页。

耶和华啊，求你记念这仇。
将要被灭的巴比伦城啊
报复你像你待我们的，那人便为有福。
拿你的婴孩摔在磐石上的，
那人便为有福。

任何被迫害的人都有理由复仇，只有这首诗中表达的对残忍行为的审美心态实在已经超越了人们对复仇的理解。"拿你的婴孩摔在磐石上"，这种残忍的审美心态自然是来自千百年间希伯来人被剝戮被驱赶的悲惨经历，但我们仍感到很难将这种残忍的对无辜生命的漠视态度与笃信耶和华"不可杀人"训诫的希伯来民族联系在一起。然而这相反两个极端的态度确实在这个民族的精神里毫无障碍地共存着，形成了这个民族"不可杀人"与"必须杀人"的道德悖论；这种道德的悖论正是这个民族与外族矛盾的根源，也是他们遭到外民族更残酷迫害的根源，因为这个处在迦南各族或地中海各强大民族之间的弱小的民族，在"冤冤相报"的仇恨打击的怪圈中只能受到更多的残酷打击。这也许就是这个民族产生一种新型道德体系的必然性。

这个新型道德体系的开创者就是耶稣。耶稣本人来自以色列民族。根据《马太福音》的介绍，耶稣的父亲约瑟是大卫的子孙，耶稣出生在犹太的伯利恒。不过，耶稣虽然来自犹太文化背景，却并未承接这个民族"以眼还眼、以牙还牙"的复仇精神，却是以一种非凡的宽容、宽恕的精神超越了这种狭隘的复仇精神，建立了一种非暴力的新型道德体系。耶稣对以色列民族的道德超越具有全人类的意义，因为只有这样的道德观念才能将耶和华神的伟大理念赠送给所有相关的民族，从而弭平民族间的伦理鸿沟，并把永久的和平与博爱带给整个人类。

于是我们便可以把耶稣的宽恕哲学看作犹太民族这种德性美悖论的否定之否定，看作犹太民族对自身德性美悖论的超越，因为自亚伯拉罕携家来到迦南起，以色列民族在这块土地上多灾多难的命运同样也使人悟出了这个民族精神中狭隘因素的弊端，悟出了超越这种灾难命运的出路在于超越自己民族意识的狭隘性，无疑，只有超越一切民族意识的"人类意识"才能等同于上帝的伟大。在那个特定的历史时刻，能够代表这种超越精神的只有耶稣；而将耶和华神的伟大理念赠送给一切相关的民族，从而弭平民族间的伦理鸿沟并把永久的和平

与博爱带给人类，这应当也是基督教创始的初衷。

从这个意义上讲，《新约》与《旧约》可看作是一种伦理学和美学上的对照阅读。而在这个视角上，我们也不难理解耶稣在“登山宝训”中为何使用那样极端的语言表述，那是一种对极端错误的观念的矫枉过正：

> 你们听见有话说：“以眼还眼，以牙还牙。”只是我告诉你们：不要与恶人作对。有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打；有人想要告你，要拿你的里衣，连外衣也由他拿去；有人强逼你走一里路，你就同他走二里；……①
>
> 你们听见有话说：“当爱你的邻舍，恨你的仇敌。”只是我告诉你们：要爱你们的仇敌，为那逼迫你们的祷告。这样，就可以作你们天父的儿子。②
>
> 我实在告诉你们：富人难进天国。我又告诉你们：骆驼穿过针孔，比富人进天国还容易。③
>
> 我实在告诉你们：你们这跟从我的人，到复兴的时候，人子坐在他荣耀的宝座上，你们也要坐在十二个宝座上，审判以色列十二个支派。④

耶稣这些著名的教导与希伯来人开创的神的观念以一种神奇的方式深入到许多民族的伦理观念与审美观念中，正如耶和华神的观念曾经完全占有希伯来民族精神那样。这样，基督教在开创人类历史的新纪元的同时，也创造了人类德性美的新理念，它成了欧洲乃至世界文学所表现的和谐人类的美德理念。当然，作为人类信仰的现实层面，基督教的这些理念仍有它自己所面对的新困境，如同当初希伯来人曾为自己的理念困扰一样，这是另一个话题。而本章所要阐释的，只是希伯来民族德性美观念的具体内容及其朝向对立面的转化。

---

① 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，《新约》第 6 页。

② 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，《新约》第 6 页。

③ 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，《新约》第 24 页。

④ 《圣经》，中国基督教三自爱国运动委员会、中国基督教协会，2003 年，《新约》第 24 页。

第七章

古希伯来美学思想的深层探索：审美悲剧性的消解

所谓悲剧意识是指主体对自身悲剧性命运的一种感知状态。古希伯来民族也许自亚当和夏娃获罪于上帝起便生活在悲剧性命运的阴影之下。希伯来民族与世界上许多民族一样经历了许多重大的民族性灾难，所不同的是降临在这个民族头上的灾难特别多，这是一个多灾多难的民族；这个民族也经历了与其他民族类似的精神发展历程，所不同的是他们在经历斗争、屈辱与复仇的无数历史关头悟出了人类摆脱劣根性的智慧之道，那便是坦然与虔诚地崇敬上帝，以默默的承担化解自身面临的灾难，以牺牲的平静展示一个智慧民族的无畏。这就是希伯来人对待世界的态度，他们以此检讨着自己的道德行为，他们也正是以这种态度经受了许多全民族性的灭绝式打击而存活下来；他们在这样一种眼光里浏览着无数强者的覆灭。

希伯来人的这种独特的智慧之道同时又是一种巨大的吸引力，它以渗透到这个民族精神深处的神圣力量制约了它对压迫的反抗，因而在它的文学性作品中呈现出对审美悲剧性的消解。

第一节　审美悲剧性与古希伯来民族的悲剧命运

一、审美悲剧性

审美悲剧性的问题可说是理解希伯来民族美学思想的核心问题，因为它代表了希伯来民族精神的一个最突出特征，即非悲剧性。在这个民族灾难深重的历史上，虽然也曾有过参孙复仇那样的悲剧，但它在总体倾向上却是非悲剧性的。

关于悲剧，从不同的角度有不同的解释。恩格斯从哲学的角度谈悲剧，认为悲剧是“历史的必然要求与这个要求实际上的不可能实现之间的冲突”，但恩格斯的这种由历史述评角度确定的宏观定义在这里显然是不宜照搬使用的，因为我们这里所研究的是美学意义上的悲剧，是对具体民族在具体历史时期面对悲剧时的意识或民族心理，换言之，是研究一个民族面对自己的“必然要求”在“实际上的不可能实现”的历史环境下所表现出来的精神面貌，它是一种具体的民族精神。对于一个民族的精神现象而言，悲剧精神最突出地表现在民族文学的悲剧作品与该民族对这些悲剧作品的欣赏情趣中。从这个意义上讲，鲁迅关于悲剧的定义最接近悲剧的文学性，他说，“悲剧就是把那有价值的毁灭给人看”。鲁迅是从悲剧创作者的角度来谈悲剧的，但他并没有针对一个民族的人民对自己民族的悲剧如何去“看”；鲁迅一生用了大量的精力来剖析一个民族的“看客”的麻木心理，他的思路为我们对民族精神的探索提供了思考的启示。

从人类历史的角度来看，悲剧精神是一个民族面对苦难甚至毁灭性的灾难时所表现出来的一种抗争精神，正如朱光潜在《悲剧心理学》中说的那样，“没有对灾难的反抗，也就没有悲剧”①。在人类的历史上，每个民族都曾经历过这种巨大的灾难，而人们面对这种巨大灾难的心态则形成一种持久而强烈的意识活动积淀在整个民族的记忆中，从而形成一种独特的民族性格，或是一种全民族性的审美趣味，或是一种哲学或神学的最高结论。毫无疑问，这种巨大的灾难所造成的毁灭性的打击是每个民族都不可避免的，但是对于自己祖先对灾难所表现出的行为的记忆却肯定是各不相同的，于是在口耳相传的神话中所形成

① 朱光潜：《悲剧心理学》，人民文学出版社，1983 年，第 206 页。

的审美欣赏也是不同的。

例如在希腊民族关于大洪水的神话中，灾难过后硕果仅存的丢利卡翁和皮拉二人凭着自己的聪明悟出了那个神谕，“将母亲的骨骼丢在身后”，明白了母亲是指大地母亲该亚，而母亲的骨骼便是地上的石头，于是，二人在行进中不断将石头丢在身后，丢利卡翁的石头就变成了男人，皮拉的就变成了女人，于是大地上又重新有了人类。在这个古老的神话中，古希腊人对自己祖先的智慧与勇气的欣赏便是一种充满优越感的记忆。

而希伯来民族关于洪水与挪亚方舟的神话却反映出一种全然不同的欣赏取向，它表现的是挪亚对上帝指示的虔诚遵从。他放出鸽子以获得洪水退去的信息，但人类的继续繁衍仍是上帝当初的安排与挪亚虔信上帝指示的结果。

希腊神话与希伯来神话的最大不同就在于它是一种弘扬人的主体精神的神话，而这种主体精神一旦与强大的不可抗拒的命运形成冲突，就会产生令人震撼的毁灭，给人一种包含着悲痛、怜悯、崇敬、惋惜的感觉，这种复合的感觉本身就体现为艺术上的悲剧性。亚里士多德说，悲剧“借引起怜悯与恐惧来使这种情感得到陶冶”①。

沿着这样的思路，我们找到了著名美学家邱紫华为悲剧所给出的定义，邱紫华的定义从人类精神的高度概括了悲剧的美学本质，堪称悲剧定义的集大成结论，他说：

> 悲剧性就是指人对死亡、苦难和外界压力的抗争本性；悲剧美就是指主体遭遇苦难、毁灭时所表现出来的求生欲望、旺盛的生命力的最后迸发以及自我保护能力的最大发挥，也就是说所显示出的超常的抗争意识和坚毅的行动意志。②

二、悲剧性的民族命运与悲剧性抗争精神的缺失

邱紫华在《悲剧精神与民族意识》一书中专门研究了悲剧精神在希伯来民

① ［古希腊］亚里士多德：《诗学》，罗念生译，人民文学出版社，1962 年，第 19 页。

② 邱紫华：《悲剧精神与民族意识》，华中师范大学出版社，2000 年，第 4 页。

族中的情形，他指出，“希伯来民族缺乏悲剧精神与艺术悲剧。”

> **这充满悲剧性的民族却没有一部艺术悲剧作品，甚至连一部纯艺术作品也没有。①**

“充满悲剧性的民族”是对历史上多灾多难的希伯来民族的准确概括。希伯来民族在历史上曾遭遇了无数灾难，其中包括公元前722年以色列被亚述人所灭、公元前586年犹太人沦为“巴比伦之囚”那样全民族性的重大悲剧，直至沦为“没有祖国的民族”。但在这些历史重大的灾难面前，“面对悲惨、绝望的现状，希伯来人所表现出来的情绪却是其他民族很难拥有的平静”②，似乎这个民族天生缺少这种悲剧性的抗争精神。在希伯来人的历史上也确实发生过这样的悲剧，例如公元前167年，当叙利亚国王安提阿哥王进攻莫得因城的时刻，那些犹太人却在“谨遵安息日”，完全没有反抗行动，致使安提阿哥攻进城内，洗劫了圣殿并且进行了大规模虐杀，最后还将大批犹太人掳去做奴隶：

> **……犹太人一点也不反抗，他们甚至连石头也不抛，连他们藏身的洞口也不堵。他们说：“我们都将清清白白地死去。让天地作证，你们平白无故地杀戮我们。”就这样，敌人在安息日袭击他们，将他们连男带女以及儿童和家畜统统烧死。有一千人殉难了。③**

这样看来，充满悲剧性命运的希伯来民族在民族精神上似乎并不存在悲剧本质中所蕴含的抗争精神。

但希伯来民族精神这一命题并不这么简单，正如邱紫华在《东方美学史》中所指出的，希伯来民族是一个“充满悖论的民族”：

> **如果说希伯来民族没有悲剧精神，这一判断很可能是错误的；如果说**

① 邱紫华：《悲剧精神与民族意识》，华中师范大学出版社，2000年，第194页。

② 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003年，第476页。

③ 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第324页。

希伯来民族具有悲剧精神，这一判断也可能是错误的。这是因为上述两种判断都可以寻找到充分有力的证据。①

希伯来民族似乎并不乏抗争精神的表现，因为当我们面对米开朗琪罗的大卫雕像的时候我们可以全然体会到这个民族抗击强敌的自信，那不仅仅是文艺复兴时期的一个意大利艺术家对大卫击败歌利亚的《圣经·旧约》传说的艺术演绎，那也是希伯来民族不畏强敌的英勇精神的传神写照。而最具悲剧性抗争精神的则是《旧约》中参孙与非利士人同归于尽的故事，这个故事曾经感动了英国诗人弥尔顿，他把这个故事写成了著名的史诗《力士参孙》。

参孙的悲剧首先是个人的性格悲剧，尽管他也是受命于以色列人，因自身背弃上帝而遭受民族性的灾难。参孙出世时耶和华对玛那亚的妻子显现，说："你必怀孕生一个儿子，不可用剃头刀剃他的头，因为这孩子一出胎就归神作拿细耳人。他必起首拯救以色列人脱离非利士人的手。"② 参孙性格最突出的弱点是好色痴迷，但《圣经》的叙事却把这说成是上帝的意志，说"这事是出于耶和华，因为他找机会攻击非利士人"③。参孙爱上了一个非利士人的女子，就对他父亲说，"愿你给我娶那女子，因我喜悦她"；后来在迦萨，"他在那里看见了一个妓女，就与她亲近"；最后他在梭烈谷又爱上了大利拉。参孙的这种好色或情爱痴迷体现出一种浓厚的悲剧意识，因为他在相处中其实明白这些女人都是不忠诚的并且有的是相当险恶的。他那"吃的从吃者出来、甜的从强者出来"的谜底，便是他的非利士人妻子从他那里套出，并出卖给了她的族人，参孙对此一清二楚，他对非利士人说：

你们若非用我的母牛犊耕地，
就猜不出我的谜语的意思来。

后来，他怒而离开了妻子。但参孙就是参孙，他不会和女人记仇，所以"到割麦子的时候，参孙带着一只山羊羔去看他的妻"，并且得知岳父已将妻子

① 邱紫华：《东方美学史》，商务印书馆，2003 年，第 475 页。
② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 244 页。
③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 245 页。

另给了他人，他怒发冲冠，用三百只狐狸窜起的火烧了非利士人的庄稼。在参孙最后一个女人大利拉那里，这样的欺骗再度重复，并且是致命的险恶，但参孙依如故我，在那女人阴险的算计中照样呼呼大睡，终于葬送了自己。

参孙身上又体现着希伯来民族强烈的悲剧意识。他所面对的主要是非利士人，这个民族不属于希伯来人的支派，他来自爱琴海，信奉的是一位不同于耶和华的大神衮；他们是希伯来人强大的竞争对手。当时的以色列士师认为自己民族的人背弃了耶和华，所以耶和华使非利士人来奴役以色列人。《士师记》里说，“以色列人又行耶和华眼中看为恶的事，耶和华将他们交在非利士人手中四十年”。而参孙就是耶和华派来解救以色列人的，“他必起首拯救以色列人脱离非利士人的手”。

因此，当参孙被剃去了代表他神力的头发，被剜去双眼，又被用铜链拘着在监狱里受折磨的时候，他所面对的绝不止是肉体的痛苦，也不仅仅是复仇欲望的折磨，因为他知道自己来到人间是代表了上帝的意志，而他此刻无奈，不得不在非利士人的衮神大祭的时候被耍戏。直到这时，参孙似乎已经脱离了那个自负的好色男人而成了希伯来民族神灵意识的代表；他也是在这最后的时刻向上帝祷告赐他以力量，他扳断了大柱使大厦倾塌，以自己的死换取敌人的重大伤亡，“参孙死时所杀的人，比活着杀的还多”①。

参孙的命运使我们聚焦于希伯来历史上的一个特殊时期，即士师时期，从中我们可以看到希伯来人关于命运的神学思维。

三、《士师记》与希伯来人关于命运的神学思维

《士师记》记述的是希伯来民族一个特殊的历史时期。从约书亚死到扫罗作王，约四百五十年，称为士师时期。所谓希伯来（Hebrews）是埃及人对以色列人的称呼，有“侨民”的意思，而这个民族仍称自己是以色列人。在他们走出埃及后，摩西将他们分为十二个分支，后称“以色列十二支派”，摩西死后，约书亚领导他们来到迦南。耶和华亲选犹大领导以色列人征服迦南，他们杀戮或驱走了当地居民，并在这块土地上定居下来。《士师记》便记载了这个历史时期的情形，当时以色列各分支没有选举或世袭的领袖，如同一盘散沙，所以常常受到外族压迫，而这时也往往有人在部族危难时挺身而出，领导人们打败欺

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第248页。

压他们的外族人，这些人被认为是“大能者”，是耶和华亲自选中以挽救以色列人的。这些人就是“士师”。“士师”一词（Judges），希伯来原文是“审判官”的意思。《士师记》一共提到十二位士师——俄陀聂、以笏、珊迦、底波拉（与巴拉同作士师）、基甸、陀拉、睚珥、耶弗他、以比赞、以伦、押顿、参孙等。这些人虽然也像摩西一样是“上帝选定”的，但他们在能力与威信方面都与摩西相差甚远，因此，这一特殊时期的以色列人的经历可以看作是该民族在自然状态下走过的精神历程。

从这个意义上讲，《士师记》似乎是划出了希伯来民族的一个精神怪圈：当这个民族进入顺境，享受太平，他们便开始背弃耶和华，崇拜其他民族的神，于是耶和华便惩罚他们，用外族人的武力奴役希伯来人；而当他们重新回归自己的信仰，向耶和华祷告，耶和华便使有大能者出世，他领导本族人民推翻外族的奴役，使人们享有数十年的和平，接着，在太平日子里，人们又开始信仰怠懈，背弃耶和华。正如《死海古卷》中的“撒督文献”所说的那样：

> 什么时候以色列人背信弃绝上帝，上帝就掩面不看以色列和他的圣所，把他们交给了刀剑；但每当上帝想起与他们列祖所立的约，他就留下一部分余民，免遭毁灭①。

《死海古卷》的作者是一批自认为最正宗的犹太人，他们属于从正统犹太教分裂出来的艾赛尼教派，于公元前 140 年来到巴勒斯坦死海西北岸一个名叫库兰的山谷里，在这块古代犹太国的废墟上建立了一个隐居的社会，过着具有浓厚宗教情感的生活，于公元 79 年被罗马军团驱散。这些犹太人把他们写在羊皮纸上的经典封存在洞穴里，直到 2000 年后的 1947 年偶然地被重新发现。这个“库兰宗团”的成员称他们的祭司为“撒督的后裔”，因此，“撒督的文献”开始时的这段话可说是犹太人对自己民族精神的神学阐释。

按《旧约·士师记》描述的情形，这些以色列部族最初在迦南的活动实际上与其他民族迁移的情形完全一致。他们来自沙漠，文明程度尚不如当地的迦南各民族。他们征服了迦南人，对其进行奴役，而后被当地的先进文化所吸引，

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995 年，第 70 页。

接受了当地人的神明，与当地人的子女通婚。这样的情形严重违反了以色列人与所谓“异教徒”的关系原则，《死海古卷》中“库兰宗团”便以法规的形式规定“任何人不得接受异教徒的财物”，“任何人都不得将洁净的牲口或家禽卖给异教徒”①，实际上也就是禁绝了与异教徒的任何形式的来往：如果说“不将洁净的牲口或家禽卖给异教徒”是为了防止他们用以献祭他们的神而使耶和华蒙耻，那么这项规定中同时规定的“不得将打禾场上或压酒榨所出的产品或其他物品”及“进入亚伯拉罕之约的男女奴隶”卖给异教徒的禁令则严格禁止经济领域中与当地居民的来往。但实际上这种禁绝是根本不可能的，除非他们逃到一个世外桃源，如同库兰山谷那样。实际的情形是以色列人不可避免地与当地人进行正常的交流，正如《旧约·士师记》第二章说的那样：

> 及至以色列强盛了，就使迦南人做苦工，没有把他们全然赶出。②
>
> 以色列人行耶和华眼中看为恶的事，去侍奉诸巴力，离弃了领他们出埃及地的耶和华、他们列祖的神，去叩拜别神，就是四围列国的神……以色列人竟住在迦南人、赫人、亚摩利人、比利洗人、希未人、耶布斯人中间，娶他们的女儿为妻，将自己的女儿嫁给他们的儿子，并侍奉他们的神。③

这样的描述实际上也是一切古代民族从相互征服、相互奴役到相依共存的过程，许多古代民族都是这样融合为一个民族大家庭的。

融合需要妥协。在以色列人与迦南各族的相处中，他们也作出了足够的妥协。在士师时代，他们侍奉迦南人的巴力神，让儿女与迦南人的儿女通婚，但他们总不免受到外族的压迫：美索不达米亚王古珊利萨田、摩押王伊矶伦、迦南王耶宾和他的将军西西拉，还有米甸人、亚玛力人和东方人和非利士人都曾经长期压迫、奴役过以色列人到忍无可忍的程度。但以色列在迦南的灾难还不止于此，他们还遭受民族内部各支派矛盾的痛苦，这种矛盾有时演化成部族间

---

① ［美］西奥多·H·加斯特：《死海古卷》，王神荫译，商务印书馆，1995年，第93页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第230页。

③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第231页。

的武装冲突，期间的杀戮行为并不比外族人侵者更温和。

例如耶弗他与以法莲人的冲突。基列人耶弗他是个勇士，亚扪人攻打以色列的时候，他不计前嫌，担任以色列人的领袖，率众打败了亚扪人。以法莲人是以色列十二支派之一，耶弗他与亚扪人作战时曾要求他们出兵，被拒绝了。如今耶弗他打败了亚扪人，对当时怯懦的以法莲人也表示出轻蔑与不屑；以法莲人尽管在抗击外敌的时候表现出怯懦，对族内人却表现出相当的傲慢，他们集结起来向耶弗他兴师问罪，质问他在与亚扪人的战斗中为何没有召唤以法莲人。于是在这场以色列族内的战争中，基列人封住了约旦河渡口，杀了42000以法莲人。

又如对便雅悯人的战争。便雅悯人也是以色列十二支派之一，但他们对待以色列人所遭受的暴虐行为也表现出相当的“冷血”。战争的起因是一个利未人(利未人不属以色列十二支派，他们是专门守护约柜的)，他的小妾在便雅悯人的城内被基比亚流氓轮奸至死，引起以色列人的公愤，而便雅悯人坚持拒绝交出恶徒，导致双方兵戎相见。这场战争中以色列人先后有40000人战死，而以色列人在杀死25100便雅悯人之后，采用调虎离山的策略夺下了基比亚，“用刀杀死了全城的人”，之后又在当天的战斗中杀死25000便雅悯人，随后又在便雅悯地“将各城的人和牲畜，并一切所遇见的，都用刀杀尽，又放火烧了一切城邑”①。以色列人对同族的便雅悯人的杀戮是如此惨烈，以致连他们自己都担心自己的这个同胞部族从此灭绝，便发动战争杀了基列雅比一切男子和已嫁女子，将未嫁处女捉来配给逃进沙漠的600便雅悯人为妻。

希伯来民族无法走上民族融合的道路，因为这是一个伦理精神特别强的民族。例如上述与便雅悯人的战争，他们付出了40000人战死的惨重的代价，这场战争并非为争夺生存空间，而是为了一个利未人小妾的死，这件恶性流氓案件在伦理层面上引起了各部族的公愤，故而他们发起了这场战争，并随后以民族大屠杀的残酷方式对待自己的同族便雅悯人，这当然超出了人们对历史上的争端的理解。《创世记》第36章中雅各的儿子们对强奸他们妹妹底拿的示剑家的残酷行为也说明了同样的道理：示剑因爱慕冲动而奸污了底拿，随即由父亲哈抹出面向底拿家正式求婚，并且按雅各家的要求使全城人行了割礼，打算将来与雅各家共处、通婚。但雅各的儿子们所谓割礼的要求只是他们的诡计，当

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第252～253页。

示剑城所有男丁行了割礼、正疼痛难忍的时候，雅各的儿子们冲了进来，将全城男人杀尽，夺了他们的羊群、牛群和驴，并把他们一切妇女、孩子和财物都掳掠了去。

希伯来民族强烈的伦理精神来自他们的宗教信仰，他们的伦理思想与宗教思想是融为一体的。他们自视为上帝的选民，这从根本上决定了他们的伦理思想与其他民族的伦理思想无法在同一个平台上交流。正如“摩西十诫”所规定的，“不可敬拜别神”，信奉别神的民族在希伯来人看来永远是外人，是要被耶和华驱赶的人，希伯来人将在上帝引导下消灭他们，占有他们的土地。《出埃及记》记述了耶和华与摩西在西乃山立约时所说的话：

> 我今天所吩咐你的，你要谨守，我要从你面前撵出亚摩利人、迦南人、赫人、比利洗人、希未人、耶布斯人。你要谨慎，不可与你所去那地的居民立约，恐怕成为你们中间的网罗；却要拆毁他们的祭坛，打碎他们的柱像，砍下他们的木偶。不可敬拜别人，因为耶和华是忌邪的神，名为忌邪者。只怕你与那地的居民立约，百姓随从他们的神，就行邪淫，祭祀他们的神，有人叫你，你便吃他的祭物。又为你的儿子娶他们的女儿为妻，他们的女儿随从她们的神，就行邪淫，使你的儿子也随从她们的神行邪淫。①

对照耶和华这一段训诫，可见士师时代的以色列人在这种宗教伦理与现实生活中苦苦的精神挣扎。古代民族的融合过程总是伴随着征服与奴役的，而士师时代的以色列人在这种民族融合的过程中所遭受的痛苦仿佛是格外多的，他们不断遭受着外民族甚至包括自己民族内部某些分支的侵扰、奴役。这个民族与其他民族不同的地方在于它的人民一直想从终极意义上寻找自己苦难的原因，他们从神学的角度上认为，这些苦难来自耶和华的惩罚，而自己所犯的罪恶就是崇拜了异族的神，犯下了“摩西十诫”的首律。

《士师记》第六章就生动地反映了以色列人的这种神学伦理思维，他们认为在底波拉和巴拉作士师所带来的四十年和平中，以色列人慢慢忘掉了耶和华的恩典，崇拜了迦南人的神，因此重新陷入了迦南人的桎梏中，而且进一步遭到米甸人、亚玛力人以及东方其他游牧部族的欺凌，这些剽悍的民族在以色列人

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第86页。

的土地上安营，放纵牲口践踏他们的庄稼，抢走他们的牲畜和财物。基甸便在这场外族人带来的灾难中感受了神的召唤，他对向他显现的神的使者质问耶和华的意图：

> 我们的列祖不是向我们说，耶和华领我们从埃及上来吗？他那样奇妙的作为在哪里呢？现在他却丢弃我们，将我们交在米甸人的手里。①

而耶和华命他做的第一件事，就是“砍下巴力神的偶像”：

> 当那夜，耶和华吩咐基甸说：“你取你父亲的牛来，就是那七岁的第二只牛，并拆毁你父亲为巴力所筑的坛，砍下坛旁的木偶。在这磐石上，整整齐齐地为耶和华你的神筑一座坛，将第二只牛献为燔祭，用你所砍下的木偶作柴。”②

这样看来，希伯来人实际上永远有一个强者的梦想，就是耶和华被他们的虔诚所感动，使大能者降临人间，如摩西那样，领导他们走出困境，并且驱尽外人，建立自己的乐土。希伯来人正是被这样的梦想所魅惑，一方面期待耶和华的恩典，一方面自责不够虔诚，而且更致命的是，一旦他们按照理性与其他民族妥协共处，他们立刻产生强烈的自责。因此这个民族总是处在这样一种心态中，幻想着将来对这痛苦的、灾难的并且是不可理解的现实的永久超越。

第二节　古希伯来民族的悲剧意识与悲剧性的消解

一、希伯来民族的悲剧意识主要表现为他们在迦南的生活始终处在一种悲剧的命运感之中

希伯来人是以武力进入迦南的，但他们并没有能够将迦南各族完全赶走，许多迦南部族仍留下来与他们共处。这些迦南部族时时想赶走以色列人，他们

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 235 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 236 页。

决不放弃使用武力；而这些以色列人在接受与迦南各族共处的时候便接受了他们时断时续的挑衅、征服和奴役；此外，以色列人由于内部各族间矛盾重重，也时常需要以武力斗争的形式解决内部的矛盾冲突，这种斗争有时甚至比对外族的斗争更为惨烈。因此可以说，这些以色列人始终是处于一种悲剧意识之中的。

细读《士师记》，我们发现这个时期的以色列人仍是充满悲剧性的抗争精神的，只是这种抗争精神被披上了一层神的光环，因而消解了它的悲剧性。那些从平凡人甚至穷人、盗匪中挺身而出的士师们，在抵抗强大外敌的斗争中确乎表现得极其勇敢，他们在历史的某个时刻在某种程度上改变了以色列人的命运，使以色列人享有数十年的和平。但这些“有大能者”的能力与摩西相比，其实仍是十分有限的。士师中最富神力的参孙与摩西也是不能相提并论的：摩西是何等的“大能者”！他与埃及法老斗法，其预言无不实现，他能让整个尼罗河变为血水，又能让所有的埃及人一夜间失去他们的长子，他用手杖在红海开路，复又将法老的追兵淹灭于海底，他代表希伯来人与上帝立约，向人们传教十诫，奠定了希伯来人的伦理基础。而参孙呢，虽然力大无比，用一根未干的驴腮骨将非利士人杀得屁滚尿流，但他不免受难，而在他交出自己秘密时，上帝并未向他显现，在他受难时，上帝也没有帮助他。所以说，士师参孙等实际上只是神的“傀儡”：当神的光环照耀在他们身上，他们就是英雄和“大能者”，而当神的光环移去，他们便回归俗人。他们完全没有个体对悲剧性命运的殊死抗争意识。这样来看，按照希伯来人的伦理观念，参孙实际上还是一个道德上有严重缺憾的人：他娶非利士人的女儿为妻，这本身违反了上帝关于希伯来人不得与外族人通婚的规定，而他对一个异族女人一而再、再而三的迁就完全不是希伯来领袖的风范。因此，在《士师记》乃至整个《旧约》中最有悲剧性的形象便在希伯来人的伦理观念中消解了。

这一消解来自希伯来人的一种独特的神学思维方式，这种思维不把自己民族在对外战争中取得的胜利归因为人民的勇敢和部族的团结，而是归于“耶和华把敌人交在他们的手上”。于是他们所有的胜利全归为耶和华的恩典，正是这种崇高的并且是人所无法理解的神恩使得伟大的英雄人物即那些著名的士师降临人间，他们巨大的勇力感召着希伯来人一起出击，打败敌人，获得数十年的和平。

这是一种典型的“以神为本”的思维，在这种思维中，人自身的一切能力

与成功都不是属于自己的，而是属于神的，而神究竟为何把这种特殊的能力与惊人的成功交到他们的手上，他们无论如何也不认为自己有资格去作任何猜度，只能按本能把这些伟大的能力与成功归于神的恩惠，而人自己则只能把自己的痛苦向神哀告，求得神的怜悯。

在这种情形下，人与神的沟通便只能存在于一种完全不对等的契约式的关系：人无限地强调着自己对神的虔诚崇拜，以换取自己对神的直觉式认识，这种认识宛如一个巨大的折射镜，从中反映出的是人对现实的认识和理解；只是在这个折射镜里，有些事物被千倍万倍地正面夸张，有些被视为极大的罪过，这种折射镜的最大作用是让人失去了自我，失去了现实的感觉。

以神为本的思维方式消解了希伯来民族的抗争精神，因此他们在极深重的悲剧意识中生存挣扎，却不能表现出对悲剧性命运的抗争，这是因为，命运本来就是神的安排，神既然高于一切，那么人本来就没有对神的安排即命运进行任何抗争的理由。

二、参孙与普罗米修斯的对比

我们认为，从抗争悲剧性命运的意义上讲，希伯来民族的经典故事中没有真正的悲剧，《旧约》中悲剧色彩最强烈的参孙的故事其实根本不具有本书意义上的悲剧性。这是因为参孙根本不是在同命定的悲剧进行抗争，非利士人对参孙所做的种种残暴的事也并不是参孙个人的命运；参孙的命运是耶和华的安排，他生来是为了打击非利士人的，他自己对自己的这一命运完全清楚；因此，他的一切行为和遭遇，包括他的好色、愚笨、弄巧成拙，都是实践上帝安排所必需的，所有这些也指向了惩罚非利士人的同一个结果，从中解读不出参孙出自生命意识对悲剧性命运的超越。

希伯来民族超越悲剧性命运的观念集中于上帝的恩宠，而他们全心追求的就是这种恩宠的获得。由于在人与神意的关系的契约上人只处于全然被动的地位，人对神只能是全然无奈的哀告和绝对的诚信兑现，不得有一丝一毫的马虎。于是在希伯来人的观念中，人的主体地位实际上是被放弃了的。我们可以以古希腊普罗米修斯的神话做一个相反的参照。普罗米修斯的立场是宙斯的对立面，所以，尽管他也是一个神，在神人关系这一对矛盾中，他仍处于人的立场。普罗米修斯造了人类，他为人类而得罪了天神宙斯，所以他实际上成了反抗天神的第一个人类。在神人关系上，普罗米修斯与天神宙斯是绝对的异体：他绝不

认为宙斯可以探知他的内心活动，因此他瞒着宙斯用茴香杆偷盗天火（偷盗这个词，本身是指在对方不知晓的情况下获取其财物）；普罗米修斯还做假献祭：他杀了一头公牛，把牛骨包上牛油摆成一个大堆，把好肉用牛皮蒙上摆成一个小堆，让宙斯去挑选。普罗米修斯的这种思路在希伯来人那里是完全行不通的，因为希伯来人的神是绝对的，因而是无所不在无所不能的，希伯来人完全不认为神会上当而任人们逍遥法外。但我们看到，希腊的普罗米修斯却大胆地欺神，因此，当他被宙斯钉在高加索的岩石上的时候，他完全成了一个站在自己立场上向天神进行不屈抗争的英雄，他的行为充满了人类主体的悲剧性。

普罗米修斯的神话还有一个更重要的解读点，那就是他在被宙斯惩罚的苦难中的乐观精神，他是先觉者（这一名称代表了人的智慧，它甚至高于天神的智慧），他甚至知道什么时候天神宙斯会被推翻，在这一点上，甚至宙斯也必须迁就普罗米修斯，于是在普罗米修斯的悲剧中我们又看到了人的智慧对不可超越的命运的超越，这便是我们所说的悲剧性最核心的内容。

而希伯来人在同一个平台上则呈现为人的主体地位的消失，希伯来人所有的故事都指向了人向神的皈依，在这种皈依中人别无选择地服从着自己通过宗教直觉获得的指令，问题在于这种服从绝对不允许有半点疑惑，绝对不能有半点折扣。我们在亚伯拉罕杀子献祭的故事中看到了这种服从，在幸福的约伯被神抛弃至家破人亡的悲剧中看到了这种绝不动摇的信念，在《士师记》的以弗他女儿的行为方式中看到了这种崇高的超越，看到人性向神性的全然升华：当这个无辜的女孩子得知父亲以弗他为兑现对耶和华的许诺而必须将她献祭时，却表现出一种悲哀的从容，她对以弗他说，“父啊，你既向耶和华开口，就当照你口中所说的向我行，因耶和华已经在仇敌亚扪人身上为你报仇。”她为她终为处女而悲哀，而这种人性的悲哀随即消散在神圣事业的伟大与崇高之中。

希伯来精神中悲剧性的消解，体现为希伯来人最初的政治理念对希伯来民族政治现实的伦理制约，它把这个民族在现实中的抗争性推向了复杂的伦理讨论，并在其悲剧性的民族命运的高度上否定了人的主体性与抗争精神。

三、撒母耳的政治理念与希伯来民族悲剧命运的关系

我们可以从撒母耳的政治理念中窥见希伯来悲剧命运的伦理学根源，因为他的政治理念也是希伯来人的政治理念。按这种理念，人民只应服从唯一的权威耶和华神，而不能接受一个凡人作他们的王者；只是在与外族人频繁的冲突

中，他们又感到需要这样一个王者。《旧约·撒母耳记》反映的就是这种王权与神权的对立与统一。

《撒母耳记》第8章说“撒母耳年纪老迈，就立他儿子作以色列的士师……他儿子不行他的道，贪图财利，收受贿赂，屈枉正直”，因此以色列的长老们对他说，“你年纪老迈了，你的儿子不行你的道。现在求你为我们立一个王治理我们，象列国一样”。撒母耳是以色列人的“先见”，亦称“先知”，在他的时代以色列没有一个统一的王者，而以色列人为了抵御外敌需要产生这样一位王者。撒母耳不同意立王，而撒母耳确乎不是一个赖着不肯辞职、一定要让儿子把持这个神圣位置的人，他有着关于民族命运的不可改变的政治理念，这一理念与耶和华的意志是完全一样的。撒母耳请示耶和华，耶和华也明确反对立一位这样的王者，他对撒母耳说：

> 他们不是厌弃你，乃是厌弃我，不要我作他们的王。自从我领他们出埃及到如今，他们常常离弃我，侍奉别神。①

但耶和华又指示撒母耳支持了以色列人的要求：

> 百姓向你说的一切话，你只管依从。……你要依从他们的话，只是当警戒他们，告诉他们将来那王将怎样管辖他们。②

撒母耳的阐释是十分明确的。他在膏扫罗为王之前向以色列人描述了这样一位王者统治的情景，中心观点是人民应该服从上帝而不是某一个国王，因为国王会使人成为奴隶，就像其他民族中的情形一样：

> 管辖你们的王必这样行：他必派你们的儿子为他赶车、跟马，奔走在车前；又派他们作千夫长、五十夫长，为他耕种田地，收割庄稼，打造军器和车上的器械；必取你们的女儿为他制造香膏，作饭烤饼；也必取你们最好的田地、葡萄园、橄榄园，赐给他的臣仆；又必取你们的仆人婢女、健壮的少

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第265页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第264页。

年人和你们的驴，供他的差役。你们的羊群，他必取十分之一，你们也必作他的仆人。那时你们必因所选的王哀求耶和华，耶和华却不应允你们。①

由于以色列人的坚持，撒母耳便立扫罗为以色列人的王。

撒母耳在这个问题上与以色列人的争论反映了这个民族的确面临一个“人治”还是“神治”的进退两难的处境。“人治”的民族，例如以色列人周边的敌对民族，都以“王”或“首领”统治全国，因而能够最大限度地统一人们的思想，把全国的力量集中到一个王者的意志上来，于是形成强大的力量，这种力量使以色列人在那一段历史上屡遭重创。所以，正是他们的这种政治形式使以色列人得到启示，提出立他们的王。

其实，“人治”与“神治”只是当时人类政治理念中一对矛盾的辩证统一。“神治”无疑是最合理的，因为任何人都是有缺陷的，一旦成为统治者，一个人便会因私欲的膨胀而导致民族的灾难，使人民被奴役。而“神治”的合理性正在这里，它来自每个人自己对上帝伦理的诚信，具体说，就是对以“摩西十诫”为基础的宗教伦理的自觉接受与实践；它不需要人对人的管理，因为它实现了人的自我管理；他不需要人对人的管理因而也省去了维持一个政权或政府的巨大经济消耗。

但以色列人所面临的环境其实并不能实现那样理想化的“神治”，这也许就是上帝违心支持撒母耳的原因。当时在迦南这个地方，与以色列各部族共存的还有迦南各族，他们信奉自己的巴力神或其他神。这些神与以色列人的耶和华神的区别并不仅仅在于神的名字，也不仅仅像以色列人眼睛紧盯的那样，在于偶像或非偶像的宗教崇拜：这种区别实际上是人民的风俗或伦理上的。根据亚里士多德对“伦理”的解释，“伦理”一词正来自人们的风俗习惯：

伦理德性则是由风俗习惯熏陶出来的，因此把“习惯”（ethos）一词的拼写方法略加改变，就形成了“伦理”（ethike）这个名称。②

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第265页。

② ［古希腊］亚里士多德：《尼各马科伦理学》，苗力田译，中国社会科学出版社，1990年，第25页。

而在原始民族那里，伦理或“风俗习惯”与宗教戒律实际上是含混不分的，在这种神的戒律与民众的伦理观念混为一体的时代，从伦理学意义上讲，每个民族的神都是他们伦理观念的最高代表。并且，每个民族都因此而排斥其他民族，在他们看来，一种来自异域的怪异的行为方式与伦理观念都是不可接受的。

迦南各族信奉的神有巴力和亚舍拉等。巴力神（Baal），一般认为就是巴力哈达（BaalHadad，也有些学者认为巴力和哈达是指两个不同的神，在此不采用此说），主司土地丰饶及暴风雨，亚舍拉（Asherah）是母亲神，他们显然是原始宗教里的自然神，人们崇拜他们当然是为了祈祷丰产和繁衍兴旺，因此，从本质上来讲，以色列人没有理由反对这些神祇，而且在许多时候，一些以色列部族接受并崇拜这些神祇，而这便是导致他们理解中的上帝震怒的根本原因。巴力被视为耶和华的死敌。

对以色列人而言，接受巴力神就等于被外民族同化，做外民族的奴隶，这是他们骄傲的民族自尊心所不能容许的：他们是上帝的选民，是上帝从众民族之林中特选出来的，他们有独特的宗教崇拜方式，有不可磨灭的独特民族标志（如割礼）。因而，保持自己独有的民族自尊的唯此为大的关键所在就是独独崇拜耶和华一神。

因此在以色列人的观念中便没有任何事物能够与神并驾齐驱，哪怕是一国之君。这便是撒母耳政治观的伦理学基础。但是在外敌频繁入侵、给以色列人造成极大灾难的时代里，撒母耳（或耶和华本人）不得不接受这个乱世的现实，采用敌人的政治方式自强起来，同敌人抗争。

这种国王与神并治的方式被证明有巨大的功效。撒母耳亲自膏扫罗为王，他奠定了这个民族强盛的基础；继而大卫和他的儿子所罗门把希伯来民族推向了强盛的顶峰。

但撒母耳的忧虑依然如期兑现，因为人毕竟是人，哪怕是那些优秀的王者，这便是《撒母耳记》到《列王记》所给出的最重要启示。扫罗、大卫和所罗门，三位王者在他们的统治时期都表现出了他们作为凡人的弱点，这些弱点使他们失去了耶和华的支持。纵观三人的统治，可以说，这些在某种意义上讲算是同耶和华分庭抗礼的王者，只有在最虔心敬奉耶和华的权威时才使王权得到最好的发挥，而一旦他们为个人意气特别是被私欲所迷惑的时候，他们便走上了死路，三位王者概莫能外。

四、扫罗、大卫与所罗门的王道及其悖论

扫罗做国王的时代验证了撒母耳政治理念思想中的忧患意识。扫罗其实根本不具备一个王者的基本气度，但他仍取得了对外战争的不少成绩，那是由于平时对外敌很少进行有效抵抗的以色列人突然在一个王者的意志下统一起来，它的力量显然超过了敌人的预料。“扫罗执掌以色列的国权，常常攻击他四围的一切仇敌，就是摩押人、亚扪人、以东人和琐巴诸王，并非利士人。他无论往何处去，都打败仇敌。扫罗奋勇攻击亚玛力人，救了以色列人脱离抢掠他们之人的手。”① 但这位以色列人的王者竟然是一个心胸极狭隘的人，他病态地嫉妒别人的成功，竟然连自己的儿子都容不得。他的儿子约拿单带了一支很小的队伍深入非利士人的地方，机智勇敢地出战，使非利士人“军众溃散”。对于自己的这个取得赫赫战功的儿子约拿单，扫罗竟要治他死罪，理由是约拿单违反了他“不到晚上向敌人报完仇不得进食”的禁令。(约拿单并未听到这个禁令，因此在追击敌人时用杖头蘸了蜂房舔吃了一点蜂蜜）扫罗用排查奸细的手段逼约拿单承认了“罪行”，然后说，“约拿单哪，你定要死！若不然，愿神重重地降罚与我！”就要杀约拿单。扫罗的行为惹起众怒，百姓以造反的激烈情绪制止了他的蠢举：“我们指着永生的耶和华起誓，连他的一根头发也不可落地！”这样才免了约拿单一死。而扫罗最恶的行为是对大卫的迫害，当大卫杀死了非利士巨人歌利亚，以色列人都为他欢呼，妇女们唱出“扫罗杀死千千，大卫杀死万万”的祝捷歌，这便触动了扫罗最大的忌讳，必欲追杀之。显然扫罗在王位上表现的是一个原始酋长对自己地位的拼命护卫，也正像希腊神话中克洛诺斯吞食自己的儿女一样。所以但丁在《神曲·炼狱篇》中把他看作被惩罚的傲慢者，与希腊神话中嘲笑女神勒托的尼俄伯和挑战密涅瓦（即雅典娜）的阿拉科涅同在一处：

> 啊，扫罗，这里刻着你怎样在吉利波山伏在自己的剑上而死，那个地方就再也没有感受到雨露的滋润。②

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第271页。

② ［意］但丁：《神曲·炼狱篇》，田德望译，人民文学出版社，1997年，第138页。

大卫的行为却基本上体现了撒母耳政治理念的价值取向。在历史文化或古代文学艺术的阐释中，大卫是一个勇敢的形象，仿佛这个未脱稚气的少年是一个天不怕地不怕的英雄。这固然与事实相符，但大卫的基本形象是一个虔心敬神、以神的仆人自居的王者，这一点，但丁在他的《神曲·炼狱篇》第十章中写道：

> 在那里，谦卑的诗篇作者束起了衣服，跳着快步舞，走在圣器前面，他在那个场合既高于国王又低于国王。在他对面刻着米甲正从一座巨大的王宫的窗户里惊奇地观看，神态活像一样满怀轻蔑和恼怒之情的妇人。①

“既高于国王又低于国王”（e piu e men che re），这是但丁对大卫这一行为的最恰切的阐释。《旧约·撒母耳记》描述大卫迎接约柜的情形，由于他以极崇拜的心情迎接这一代表上帝的神器，他便“穿着细布的以得弗，在耶和华面前极力跳舞”。以弗德（ephod）是犹太教祭司的法衣，大卫把它束起来，显然是一种不伦不类的装束，所以他的王后米甲认为他“如同一个轻贱人无耻露体”而对他加以嘲讽。而大卫却说，“耶和华已拣选我，……立我做耶和华民以色列的君，所以我必在耶和华面前跳舞。我也必更加卑微，自己看为轻贱。”② 但丁所谓“高于国王”是指大卫此刻的境界，他此刻并非世俗的国王而是耶和华钦选的圣者；而低于国王是指他全然放弃了世俗国王的仪态尊严。大卫对神的敬畏还远不止于此，他对扫罗的态度实际上是他对耶和华的敬畏的延伸。大卫躲在一个洞中，追击大卫的扫罗也恰进洞大解，并未看见暗处的大卫，而大卫并未刺死这个屡次试图置他于死地的人，而只是割下他袍上的一条布以警示。

于是大卫就成了最接近撒母耳政治理念的世俗君王，因为他始终把上帝放在自己的王权之上。不过，即使是这样一个理想的君主，他仍是一个凡人，他身上所具有的凡人弱点使他失去了治理一个国家的王者的威信，遭到耶和华的摒弃。大卫即使是作为一个男人来评价，他的“好色”也是难以原谅的。他为报复自己所受的冷遇而吓死了拿八，随后取其妻亚比该做自己的妻子。他看到

① ［意］但丁：《神曲·炼狱篇》，田德望译，人民文学出版社，1997 年，第 112 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 481 页。

赫人乌利亚的妻拔示巴沐浴，便差人唤她来，并使她怀了孕；此后，又密令使倒霉的乌利亚在战场上战死，自己则娶了他的“遗孀”拔示巴，并使她成为众多嫔妃中最受宠的一个；忠诚的乌利亚明知妻子被大卫霸占却一声不吭照样赴死，而大卫却成了一个淫乱好色而且背信弃义的小人。

但丁在《神曲》中把所罗门放在天堂的太阳天上，与托马斯·阿奎那等伟大的神学家、哲学家和政治家在一起，称他具有“王者的睿智”，这足见在但丁心目中所罗门的形象在政治与神学的双重意义上的地位，也说明所罗门在两个方面被认为是以色列人最成功最伟大的统治者：神性的方面和世俗性方面。在神性方面，他获得了“天启”，当耶和华问他“你愿我赐你什么”的时候，他说：“求你赐我智慧，可以判断你的民，能辨别是非。不然，谁能判断这众多的民呢？”① 而在世俗性方面，他以积极的治理使以色列人繁荣与强大起来。所罗门时代以色列人的成功是如此巨大，以致“所罗门的智慧”、“所罗门的荣华”已进入了欧洲民族的语汇。

然而从政治伦理的角度来看，所罗门被认为是最伟大、最有成就的两个方面其实是不统一的。对照撒母耳的政治理念，所罗门在“人治”方面其实走得比大卫更远，他不仅有对外征服的武功，而且更重要的是他对内有一套有效的“行政管理”办法，对外有“和亲”的高明战略。对内方面，他在以色列全境设了十二个官吏，使他们贡奉中央，所罗门甚至用儿女的婚姻笼络这些官吏，在对外方面，所罗门大行其多妻的法宝，娶许多国王的女儿为妻（他甚至把埃及法老的女儿也娶了过来），事实证明这种“和亲”的办法比大卫的武功更能实现以色列在迦南各民族之林中的崇高地位。所罗门在治国的王者之路上取得这么伟大的成就，而他在“神治”方面，并不像大卫那样以自己的谦卑来强调表现对神的虔诚崇拜，而是建立了豪华的圣殿，所用人力和财力、物力都达到了空前的程度。

因此可以说，所罗门为王之道的这两个方面其实与撒母耳的政治理念相去甚远，他的“和亲”之道违背了耶和华关于以色列人不得与外族通婚的禁令，他的政治作为也不符合耶和华对撒母耳所说的不赞成立王的心愿。但所罗门确实是一个富有创新性的君王，他因此而得到了上帝的最高嘉许。这也许又像上帝在该隐和亚伯的献祭中选择了亚伯的献祭一样，上帝也许更看重的是效果；

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 322 页。

而上帝的这次选择，也依然为这个民族的命运留下了悲剧性的种子，它衍化为所罗门死后所发生的民族性悲剧。

第三节　复仇意识与超越悲剧命运的哲理思考

一、希伯来人复仇意识的思考

参孙娶非利士女人为妻时，曾搏杀了一头狮子，后来再次路过这里，发现狮子里已被野蜂做了巢，参孙遂取蜜来吃，并把这事编成一个谜语给妻子的同族人猜："吃的从吃者出来、甜的从强者出来。"从更广泛的意义上讲，参孙的谜语里还有一种暗示，那就是以色列人由此开始尝到强权的甜头，此后，在《撒母耳记》中，以色列人便拥戴了扫罗、大卫和所罗门为王，并且，大卫和所罗门两代君王把以色列人引向强大，成就了这个民族，也是人类历史上的一次辉煌。

但这个民族似乎仍无法跳出士师时代的那个精神怪圈，扫罗、大卫和所罗门走向反面似乎也是历史的必然。以所罗门为例："所罗门在法老的女儿之外，又宠爱许多外邦女子，就是摩押女子、亚扪女子、以东女子、西顿女子、赫人女子……所罗门有妃七百，都是公主；还有嫔三百，这些妃嫔诱惑他的心。"① 他完全忘了耶和华的训谕，竟然随着这些女子崇拜她们民族的五花八门的神："所罗门年老的时候，他的妃嫔诱惑他的心去随从别神……所罗门随从西顿人的女神亚斯他录和亚扪人可憎的神米勒公……所罗门为摩押可憎的神基抹和亚扪人可憎的神摩洛，在耶路撒冷对面的山上建筑邱坛。"② 于是耶和华向所罗门发怒，使敌对的外族以东人强大起来向他挑衅，又使本族人反叛他，整个民族终于在他死后走向分裂，重新陷于内忧外患的灾难之中。

与希伯来民族在政治上的这个精神怪圈相应，希伯来人在民族的宗教心理上也有一个怪圈：人们在现实生活中不免受现实生活的法则影响，趋于追求利益和安逸，而以妥协的态度对待外族人和他们的神就是最现实的出路；但他们又时时感受到耶和华的震怒，因为他在"摩西十诫"里说，"我耶和华你的神，

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第332页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第332页。

是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三四代；爱我、守我诫命的，我必向他们发慈爱，直到千代。"① 也就是说，即使他们在和平稳定的生活中，他们也会感觉到耶和华的阴影。

显然在这种两难的精神矛盾中，希伯来人总不免处于弱势，陷于被动。他们对无可抗拒的民族性灾难体会特别深刻，而在这样巨大的民族性的失败与灾难中，他们只有两个选择，一是像任何民族一样，凭原始的本能记下这仇恨，期待来日的复仇；一是向耶和华哀告，试图用自己虔诚的悔罪感动他，以神奇的方式救他们于水火，正像他曾经派了那些士师和王者一样。

希伯来人的复仇心理是特别强烈的，这是因为他们遭受的灾难特别多。《旧约·诗篇》第137首不仅是被掳为"巴比伦之囚"的悲哀，而且更有他们忍无可忍的复仇意识：

我们曾在巴比伦的河边坐下，
一追想锡安就哭了。
我们把琴挂在那里的柳树上，
因为在那里，掳掠我们的要我们唱歌；
抢夺我们的要我们作乐，说：
"给我们唱一首锡安歌吧！"

我们怎能在外邦唱耶和华的歌呢？
耶路撒冷啊，我若忘记你，情愿我的右手忘记技巧。
我若不记念你，
若不看耶路撒冷过于我所最喜乐的，
情愿我的舌头贴于上膛。

耶路撒冷遭难的日子，
以东人说："拆毁，拆毁，
直拆到根基！"
耶和华啊，求你记念这仇。

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第72页。

将要被灭的巴比伦城啊，
报复你像你待我们的，那人便为有福。
拿你的婴孩摔在磐石上的，
那人便为有福。①

诗中表达的不尽是亡国的哀伤，更有强烈的仇恨心态。诗中“拿婴孩摔在磐石上”的残酷意象当然不能理解为一种欲将仇恨发泄在无辜婴儿身上的邪恶心理，而是出自古代人类的一种“同态复仇”的伦理思想，也就是说，以东人曾以这样的残酷对待了希伯来人，因此才会有“报复你像你待我们”的心情。但是，“同态复仇”的行为在任何社会里都会是下一轮“被同态复仇”的动因，正可谓中国人老话中的“冤冤相报”，它是没有前途的，希伯来民族在这个历史时期和后来的历史时期里的遭遇更是一而再、再而三地证明了这一点；而陷于循环复仇的希伯来人永远不能实现他们理想中的超越：他们无法将外民族的人口斩尽杀绝，甚至在上帝保佑着摩西和约书亚进入迦南的时候他们也无法做到这一点。

强者道路的尽头永远是死路，在这个辩证的命运面前，参孙的“甜的从强者来”的谜语只是一种可笑的沾沾自喜。

也许正是在这延绵无尽的复仇灾难中希伯来人悟出了化解民族灾难的另一条路，那就是非暴力的道路，它也许正是《新约·马太福音》中耶稣基督“有人打你的右脸，连左脸也转过来由他打”② 教导的起源，而托尔斯泰“无以暴力抗恶”的思想也正是来自耶稣基督这一教导。事实上，只有非暴力的思想才能使人类真正超越愚昧的相互杀戮。非暴力的思想，就是从主体的角度实现一种复仇意志的消解；它不是中国人观念中的“忍”，因为“忍”的心理并非彻底宽恕对方的伤害行为；“忍”者在强烈的自我克制精神中仍保留着一种居高临下的“高姿态”，它在一定的条件下仍演化为“忍无可忍”。

非暴力的道路也并非是民族性格懦弱的表现，它是人类共处的一种真正智者的态度，它使希伯来人在经历了无数强者的灭亡后仍然存在如初，使希伯来人的宗教精神通过基督教和伊斯兰教影响了全世界如此众多的人口。

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 604 页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 6 页。

二、《约伯记》与希伯来人超越悲剧性命运的终极选择

希伯来人的这种超越悲剧性命运的非暴力思想，集中表现为这一时期出现的哲理诗剧《约伯记》。

《约伯记》中约伯所受的灾难是无端的，这个导致他家破人亡并病入膏肓的灾难的最初原因只是魔鬼迫使上帝与它打了一个赌。约伯是义人，行为毫无过失。魔鬼撒但对耶和华说："你且伸手毁他一切所有的；他必当面弃你。"此后一连串灾难接踵而至：示巴人抢了他的牲口，杀了他的仆人，天火烧了他的羊群，狂风摧坍了他的房屋并砸死了他的儿女，后来他自己全身长满毒疮。由此看来，"同态复仇"的古代观念在约伯这里完全行不通，就算他能够去再抢示巴人的牲口、杀掉作恶的示巴人，他也无法抵抗后来这些根本无法抵抗的灾难。

面对这些灾难，约伯也试图思考，但他的思考一开始就不是外向的，例如那些恶人是谁、出自何种动机，他甚至也不像最有修养的人们一样检讨自己有什么失误、得罪过什么人。约伯说：

> 我出身于母胎，也必赤身归回。赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华；耶和华的名是应该称颂的。①

但约伯并不是一个没有个人思想、全然单纯的信仰者，他实际上对人生与社会的灾难、矛盾与无奈看得很透。他诅咒自己的生日，说宁愿自己出生时就死去，在死的世界里便没有人间的邪恶：

> 在那里恶人止息搅扰，
> 困乏人得享安息，
> 被办的人同得安逸，
> 不听见督工的声音。
> 大小都在那里，
> 奴仆脱离主人的辖制。

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第476页。

当人本主义的思考完全无效的时候，约伯进入了神学的思考，这使得他得以超越种种的灾难，以坦然的心态面对命运的作弄，而之所以能够做到这一点，是因为他本来是个义人，他对上帝耶和华有无比坚贞的信仰。

《约伯记》的哲理讨论集中于这样一个命题：像约伯这样的一个义人，该不该承受如此惨烈的痛苦？对这样的悲剧，约伯并非一开始就全然承受下来的，约伯的情感也并非坚如磐石，他是在一系列矛盾性的思考中探索到自己的结论，从而心悦诚服地与耶和华和解，而这部哲理剧的结论则将人的主体地位扫荡得干干净净，成为这个民族对待上帝与自身命运的最高典范。

当然约伯认为他不该遭受这样的命运，他认为自己是一个义人，虔信上帝，没有做过任何耶和华眼中为恶的事。但问题是，这世上总共只有一个错，那么如果不是约伯的错，就一定是上帝的错了？约伯不能作出这样的结论，因此他困惑，他质疑，他诅咒自己的出生：如果不曾出生，就不会有这样的悲剧了。但这样的诅咒又违反了上帝的信仰，因为一个人的出生也是上帝的意志，诅咒自己的出生仍然是对上帝公正性、正确性的怀疑。因此，约伯的三位朋友前来安慰他，他们要帮助约伯找到悲剧命运的原因，因为只要找到原因了，约伯的痛苦就得到安抚了，哪怕原因追及自己，是自己错了，他也会心甘情愿承当命运。

约伯最初的困惑就在这里，他找不到落到自己头上的悲剧命运的原因。约伯的三个朋友用了三轮谈话来帮助约伯从自身找原因，其中心观点是指出约伯一定是有过错的，因为神不会剪除无辜者和正直的人。他们指出或许是约伯的儿女得罪了耶和华；或许原因干脆就在于约伯目前为自己辩解的态度，因为神意本是不可妄测的。对此，约伯全然进行了答辩，但他的答辩是模糊的，思想也是模糊的，他不明白神为何惩罚自己，因此要把自己的悲哀和疑问讲出来：

> 我不禁止我口；
> 我灵愁苦，要发出言语，
> 我心苦恼，要吐露哀情。①

而后三位朋友的思路越来越集中到约伯目前对神的态度，显然他们接近了

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 481 页。

问题的核心。例如提幔人以利法便指出约伯对神提的质问有些过分，“你是废弃敬畏的意，在神面前阻止敬虔的心。你的罪孽指教你的口，你选用诡诈人的舌头。你自己的口定你有罪”①。但约伯的态度也开始变得激烈，他指出他不能理解神为何竟然允许这个世界上存在这么多不公正现象：

我这求告神，蒙他应允的人，
竟成了朋友所讥笑的；
公义完全人，竟受了人的讥笑。
安逸的人心里藐视灾祸，
这灾祸常常等待滑脚的人。
强盗的帐棚兴旺，
惹神的人稳固，
神多将财物送到他们手中。②

他开始强烈地想弄明白自己到底犯了什么样的罪，以招致上帝如此惩罚：

我的罪孽和罪过有多少呢？
求你叫我知道我的过犯与罪愆。③

在第三轮对话中，提幔人以利法试图就约伯的义进行分析，指出约伯的义其实对上帝并无意义。“你为人公义，岂叫全能者喜悦呢？岂是因你敬畏他，就责备你审判你呢？”④ 因此不能以此便指望上帝的回报。另外，他仍想找出约伯行为中有无缺点，“你的罪恶岂不是大吗？因你无故强取弟兄的物为当头，剥去贫寒人的衣服。困乏的人，你没有给他水喝，饥饿的人，你没有给他食物”⑤。

这些讨论之后，约伯做了一个总结性的最后申诉，申诉中仍不能明白神的

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 487 页。
② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 484 页。
③ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 486 页。
④ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 493 页。
⑤ 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 493 页。

意思，认为自己无虚谎、无淫念，无不助孤寡，行无偏斜，如何不是义呢？上帝究竟为何降罚呢？而这时一个名叫以利户的人发言了，他认为约伯是有错的，错在约伯自以为义，不以神为义；他说人不应该自以为是，因为神不会在意一个人对自己的评价："凡自以为心中有智慧的人，他都不顾念。"①

最后耶和华自己向约伯作了全面的解释，肯定了以利户的观点。与约伯的义相比，神的功业才是无限的。约伯不该强辨，耶和华说："强辨的岂可与全能者争论吗？"于是约伯明白了，自己处处彰显自己的义，原来这也是罪。于是他答道，"我是卑贱的！我用什么回答你呢？"而耶和华则在风中指出了约伯的罪孽："你岂可废弃我所拟定的？岂可定我有罪，好显自己为义吗？"显然，"显自己的为义"就等于定耶和华的罪。对此约伯当然无话可说。

约伯的"义"是希伯来伦理思想的一个神学高度上的总结：从神学角度来讲，它表现了《旧约》许多故事当中的一个共同主题，即神的意图是绝对不可以妄测的，人应当像亚伯拉罕那样面临杀子献祭的神示而毫不动摇，而不应当像约拿一样，哪怕是因怀疑自己的能力而逃避。约伯的情形的确考验出人类在不幸命运面前的极限忍耐，因为他对"义"的理解和实践都来自希伯来民族的古老伦理，来自"摩西十诫"所作的任何规定，正如他在反思自己行为的时候所说的那样：

我因没有违弃那圣者的言语，
就仍以此为安慰，……②

约伯的错就在于他在肯定自己的"义"的同时又违反了希伯来宗教信仰的这一原则，这表现为他对命运公正性的质疑，为什么像他这样无虚谎、无淫念，无不助孤寡，行无偏斜的义人却遭到命运如此残酷的打击，而那些生来为恶的强盗尚享受荣华。一首中国古歌为这种社会现象做了高度凝练的概括：

杀人放火者享尽荣华，吃素看经者活活饿杀，……（明末民歌《老天爷》）

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第507页。

② 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第480页。

我们从古希腊俄狄浦斯的悲剧中也看到了索福克勒斯对这种不公正命运的质疑，但这种质疑却在一个不同的结论上显示了古希腊民族的悲剧精神。俄狄浦斯高尚、公义、勇敢且睿智，但命运却如此残酷地戏弄了他，因此他在向上天看了最后一眼之后，刺瞎了自己的双眼而自我放逐，他的行为在实践了命运的不可违抗的恶意的同时彰显了一个人的伟大的主体性，显然在他看来，命运也只得借了他自己的手，才实现这种邪恶的安排，而俄狄浦斯的人格此刻已高于天神，高于命运，他实现了人界与神界所共同赞许的崇高，他的行为体现了悲剧性最核心的抗争精神，引领了希腊民族悲剧精神的主潮。沿这一思路，我们可以看到古代中华民族更为强烈的悲剧精神，正如那首明末民歌最后的歌词：

老天爷，你不会做天，你就塌了吧！（明末民歌《老天爷》）

使人感到这歌词中同于参孙但又高于参孙无数倍的抗争激情。

相比之下，约伯的悲剧完全消解了这种抗争精神，它不具备那种强烈的悲剧激情，却给人以更高境界的启示，它不是一种逆来顺受的宿命，而是在神的境界里对不幸命运的超越；它不是一种弱者对不可抗拒的命运的服从态度，而是一种阅尽人间悲剧后的大彻大悟，而且也是经历了数千年极其痛苦难忍的悲剧的以色列人仍然存活、依然坚强的真实映射。

而《约伯记》的哲理喻蕴又把约伯的“义”实际上推向了整个民族的精神认同，因为耶和华关于“义”的理念还有更伟大的意义。按耶和华的理念，一个义人不能只着意彰显他自己的义，他还有更大的责任：把义推向他所在的社会：

你要以荣耀庄严为妆饰，
以尊荣威严为衣服；
要发出你满溢的怒气，
见一切骄傲的人，使他降卑；
见一切骄傲的人，将他制伏。
把恶人践踏在本处，
将他们一同隐藏在尘土中，

把他们的脸蒙蔽在隐秘处；

我就认你右手能以救自己。①

这是约伯所不曾做过的。约伯虔心接受了耶和华的教导，他才真正成了义人。耶和华这时才对他做出那样巨大的报偿。这便暗示着一个民族性的价值取向：必须否定骄傲，哪怕是像约伯为自己高度伦理精神的行为所感到的自信。这样看来，《约伯记》实际上便超越了一个民族对自己不幸命运的抱怨，消解了它对不合理现实的抗争意识，使它能以最大的忍耐接受民族性的灾难，并承受着它，走向民族的新生。如果说抗争精神的结局是参孙式的同归于尽，如果说复仇意识使人不免要想到“把你的婴孩摔在磐石上”而将心态变得残酷，《约伯记》和希伯来民族的非悲剧性审美原则也许是建立人类和谐的唯一道路，而实际上后来的基督教获得了如此众多民族的如此广泛的接受，其重要的原因之一也正是由于它吸收了《旧约》中希伯来文化的非暴力精神。

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第509页。

第八章

古希伯来美学思想的深层探索：神异意识的美学价值

本章主要研究希伯来民族的神异意识，研究对象主要是希伯来民族传说与历史叙事中关于神迹的表现，这个民族在历史发展的许多重要时刻都毫无例外地出现了神奇的现象，仿佛耶和华神时时在参与这个民族的生活与命运。本章拟探索如下问题：什么是神异意识？希伯来民族神异意识的独特性在哪里？它有何种独特审美价值？在回答了上述问题后，本章将探索希伯来神异意识的文化根源，以及神异意识在希伯来民族美学思想中的地位与意义。

第一节 神异意识以及古希伯来民族神异意识的独特性

一、什么是神异意识

神异意识（supernatural awareness）是人类对自身理解力所不能及的异常现象的一种感知状态，从哲学上看，属于唯心主义的认识论。从文艺心理学的角度来看，神异意识表现为作品中神迹的叙事与描绘，它以不可思议的精神力量对苦难现实形成超越，从而创造出喜悦、醒悟、智慧等和谐之美的效果；从普通心理学的角度来看，它存在于人们超越逆境的愿望之中，体现着人们对意

外的、尚不能理解的顺境的突然而至所感受到的狂喜，或是突然发现自身苦难的缘由时所感受到的解脱，于是人们不免将其归之于神；从美学的角度来看，它主要体现为一种和谐崇高的喜剧审美感受。

神异意识在初民时代是人类思维进步的一个根本性标志，因为它超越了当时人们对现实事物的理解，使他们开始探寻一种在感官世界里似乎并不存在的联系，如同尼安德特人对死者与灵魂的神秘联想。但人们在万千次的探索积淀中仍能够在某种程度上感觉到这些异常现象背后的原因，有些甚至具有较强的真理性，也有些被证实有某种可靠的功效，于是这些感知就变成了经验、巫术乃至后来的科学。

神异意识也并非仅存在于初民时代，它甚至存在于科学技术已经高度发达的今天。战争中绝处逢生灵机一动的判断与决策，体育竞技中超常的体能与智慧的发挥，商海中屡战屡败的经营困境的突然反转，或是诗人创作灵感迸发的瞬间，人们在这些时刻都不免感觉到一种神秘支配性的存在，惊呼曰“神了!”这时神异意识会格外强烈地被人们感知。

神异意识最初的演化物就是巫术。所谓巫术，就是人类用低级的思维与行动来阐释或支配远不能及的“神异”现象的一种实践活动。当原始人类意识到种种神异现象的时候，他们便试图用自己的理解力去解释它甚至利用它、支配它，这就产生了巫术。而初民的这种阐释或支配的口耳相传的实践记载就是神话。从这个意义上讲，中华民族从混沌中的盘古演化整个世界的神话、古希腊人关于卡俄斯（chaos，混沌）诞生大地母亲该亚的神话和希伯来人关于上帝用语言创造世界的神话都是阐释世界起源的巫术思维的体现，而“后羿射日”、“夸父逐日”等都是人类用巫术支配世界的实践记载，是人类早期神异意识的重要表现。

本书中所谈论的神异意识主要是指现实环境中的“神迹”，它不是“盘古开天地”或“卡俄斯诞生该亚”那样全然发生在神的世界里的事情，在那样神异环境里的神异现象其实是没有意义的，它不会引起与该神话相关的人类的任何神异感，而只是人类眼中的常规现象。本书所探讨的“神迹”主要是指现实环境中绝对不可思议的却发生在自己或周围人们眼前的神异现象，如摩西的“手杖化蛇”或“红海开路”那样令人震惊地发生在人们眼前的奇迹，它与一般神话不同的地方在于它对相关者的直接的精神作用。

神异意识升华的最高成果有两个，即宗教思维与科学思维，而二者对其母体即神异意识的运动向度则是截然相反的。科学思维趋于摆脱原始的神异意识，

它旨在描述人们原来并不理解的奇迹实际上存在着的内部联系，这样随着人们对事物的理解，神异意识便消失了；而宗教思维的作用则正相反，它趋于加强人们的神异意识，从肤浅的模糊的迷惘深化为神学的但又是极富哲理的真理性认识，它也具有人类认识中不可否认的思维价值。

神异意识在各民族文化精神中都是普遍存在的，但这些存在，按其性状划分，其情形仍可以划分为两类：一类是具象的，乃如古希腊人对宙斯等各个神祇的叙述与描述；另一类是抽象的，例如希伯来宗教中的耶和华是无形象的。而抽象的神其实也有更细微的差别：有些民族中的神异意识的核心是绝对抽象的，例如中国古人的“道”，它虽然有时与“天”的意蕴相融，但“天”似乎只是“道”的载体。“天”在民间文化中有时是以“老天爷”的形象出现的，但“道”却不会，道就是道，而“道人”只算是僧侣。但在另一些民族中，这种抽象的神仍可以某种程度上的具象出现，例如印度的梵有似中国的道，印度人相信万事万物起于梵而又终于梵，与中国“道生一、一生二、二生三、三生万物”的思想十分接近，然而印度人的梵与大神梵天是同一的，他们所崇拜的三位大神梵天、毗湿奴和湿婆也都是具象的，于是它们的无数化身即如同古希腊的各个神祇一样参与人间的生活。

沿着这个方向去思考，我们会发现中国人的道、印度人的梵和希伯来人的神对民族精神、民族性格的反映是很不相同的。中国人的道有一种极其开阔的大气，仿佛可以任世界在自生自灭的运作中体现其自然的规律；印度的梵天、毗湿奴和湿婆各司创造、保护和毁灭的职能，于是使世界有了如此丰富的多样化繁衍；而希伯来民族的神确实是非常独特的。按《旧约》的描述，神是无形无象的，但他却按照自己的形象创造了亚当；他的形象是不可见的，但人们可以听到他走路，特别重要的是，听到他说话。

神异意识具有强大的社会功用，尤其是在人类思维活动尚不发达的古代。神异意识产生于人们对异常现象的超常理解，也导致人们创造出超常的行动，正如中国古代“夸父逐日”的行动：这一行为中功利的目的（可推知是为了温暖和光明而追日）实际上未必是直接因素，而行为中的神异意识则是至关重要的因素，那就是初民的太阳崇拜。

神异意识具有心理学功能和美学功能，它通过影响人们的思维方式与行为方式而产生社会作用，这便是它的心理学功能。它以令人震惊的现象引起的人们的敬畏，进而将人们杂乱的个人意志引导向一种统一的意志，终于产生如同

摩西带领希伯来人走出埃及那样伟大的行动。

神异意识的心理学功能在两个层面上影响和制约着人们的实践活动，它通过影响人们的思维方式与行为方式影响一个民族的性格：第一，它启示人的行动愿望，激发人的创造精神，第二，它通过宿命意识制约人的行动。

神异意识的美学功能也在三个向度上产生各不相同的审美特征，它以审美欣赏的情趣和习惯的形式渗透到人的性格之中，因而从深层影响一个民族的性格：第一，它的神迹描述产生了人类精美的文学艺术；第二，它以奇特的想象和联想创造强烈的美感；第三，它的强烈魅力形成一种创伤的抚慰，因而消解了人们悲剧性的抗争精神。

希伯来人的耶和华在世界宗教信仰中是非常独特的。耶和华虽然无形无象，却犹如最严厉的专制家长一样生活在希伯来人中间，要求他们专一地崇拜他自己，如有违反便施以极残酷的惩罚。他像法官一样对待希伯来人与他立的契约，对违约的希伯来人没有一点宽容，哪怕是那些并未意识到自己违约的人，而他惩罚的方式也常常是超出人们的理解的。人们常用“顺我者昌、逆我者亡”来形容一个暴虐的权威，但耶和华比之更甚，有时甚至虔诚的崇敬也会招致他的愤怒，例如，《撒母耳记》中说，当大卫用牛车迎回约柜时，亚比拿的儿子乌撒见牛失前蹄忙伸手扶了一下约柜，耶和华便怒而将其击杀。

约柜的存在对我们理解希伯来民族神异意识具有至关重要的作用。“约柜”是希伯来民族的圣物，“约”是指人与神所立之约，即摩西代表希伯来人与耶和华所订立的“十诫”。摩西从西奈山下来后，为存放“十诫”而制造了约柜。约柜在希伯来民族的神异意识中处于核心地位，它是神的物质形态显现。希伯来人相信神是无形无象的，但这无形无象的神的存在却不是所有的人都能感觉到的，人们在忙碌的现实生活中往往容易忘掉神的存在，尤其是忘掉神的教导，因此他们往往需要一个具体的、可感的神的形象，作为自己宗教信仰的投射对象，这便是许多民族偶像崇拜的道理，希伯来民族当然也很难摆脱偶像崇拜的原始民族心理。当摩西到西奈山与上帝立约之时，他从埃及带出来的民众立刻感到精神上的恐慌，他们为此捐献出自己的黄金铸成了一头金牛犊，说“这便是引导你走出埃及地的神”。但是偶像崇拜却违反了耶和华的意志，因为他在“十诫”中明令“不可跪拜偶像”，于是约柜在同等神圣的意义上成了希伯来人对耶和华信仰投射的物质对象。

许多原始民族都是通过某种具体的中介与神进行交流的。人们向神做祷告，

祈求他的保护或恩赐，但神的回应究竟是什么，他们却仍是茫然的。他们对神意的理解往往通过某种中介来实现，例如中国古人用龟甲做占卜，例如古希腊人把鹰的出现看作宙斯对他们克敌制胜的预兆，又如世界上许多民族为神、为同神交流而建造的神庙和神像。但希伯来人的约柜并不是这样一个中介，它只在某种意义上成为耶和华的象征体，但耶和华却是实实在在地直接参与在希伯来人的一切生活之中的，他在民族危亡时刻鼓励英雄挺身而出，在人们信仰懈怠时恶化他们的生存环境以示警醒，在人们灵魂堕落的黑暗时代里实施他威力无比的惩罚。耶和华是万能的，因此，他在希伯来人生活中所产生的作用当然可能是任何奇迹，这样，希伯来民族就成了一个神异意识极其浓厚的民族。

二、神异意识与巫术的区别

约柜击杀乌撒的事为我们指明，希伯来人神异意识区别于一般意义上的巫术的一个关键之处是，巫术是一种以人的意志为出发点对外部事物进行支配的行为，但在希伯来人的神异意识中，神所安排的秩序是万万不可以被人的意志所改变的，违者当如乌撒。于是，人们看到摩西挥杖而红海自动分为两处或《列王纪下》第二章中以利亚乘旋风升天的神迹时，他们所感到的是上帝的万能而不是巫术的神通。

谈到巫术，我们必须参阅一下弗雷泽的定义，他认为：

> 巫术是一种被歪曲了的自然规律的体系，也是一套谬误的指导行动的准则；它是一种伪科学，也是一种没有成效的技艺。巫术，作为一种自然法则体系，即关于决定世上各种事件发生顺序的规律的一种陈述，可称之为“理论巫术”；而巫术作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律，则可称之为“应用巫术”①。

弗雷泽把（原始时代）人们对自然事物变化的陈述称为“理论巫术”，而把人们为实现自己的目的而采取的相应行动称为“应用巫术”，这就清楚地说明了巫术在人类精神中的地位和功用。但弗雷泽使用的“歪曲”、“谬误”、“伪科学”

---

① ［英］詹·乔·弗雷泽：《金枝》，徐育新等译，中国民间文艺出版社，1987 年，第 19 页。

这类词汇也清楚地表明他对巫术的成见，他从当今人们的科学主义的观念出发作出这样的理论阐述，使人不免在观察巫术这一现象的时候产生了现代意识的抗体，难以客观地理解原始时代人们的神异意识。而泰勒（E. B. Tylor）的定义则显示出历史文化研究的客观性：

巫术是建立在联想之上而以人类智慧为基础的一种能力，但是在相当大的程度上，也是以人类的愚钝为基础的一种能力。这是理解魔法的关键。人类早在低级智力状态中就学会了在思想中把那些他已发现在实际中彼此相联系的事物结合起来。但是，之后他就曲解了这种联系，得出结论：联想当然包括实际上的类似的联想。因而以此为指导，力图用这种方法发现、预言和引出事变，而这种方法，正如我们现在所看到的，只不过具有幻想的意义。根据蒙昧人、野蛮人和文明人广泛众多的生活事实，把想象的联系误认为现实的联系而产生的巫术，可明显地从其兴起的低级文化到其高级文化发现它的踪迹。①

弗雷泽所说的“作为人们为达到其目的所必须遵守的戒律”和泰勒所说的“以人类的愚钝为基础的一种能力”都揭示了巫术的核心基点，那就是人自身的主体地位。人按照巫术的法则进行主观控制的操作（即实施巫术），以达到人们主观愿望中的目的。

摩西斗法的故事清楚地表明了希伯来民族的神异意识与巫术的区别，正如有关学者所论述的那样：

应该将这些灾难的发生看成摩西和亚伦一道、同埃及的巫师进行巫术竞赛的过程。……巫术在埃及社会中的地位是高尚而显赫的。出埃及记中前三个灾难的描写也的确提到了埃及法师伎俩的显露。摩西的法术和埃及法师的法术相比，其本质区别在于，前者是借助摩西的手显现神的力量，摩西自己并没有念动咒语；后者却是的的确确通过念咒语而实现的巫术。②

---

① E. B. Tylor, *Primitive Culture*, New York: Holt, 1889, pp. 115-116.

② 陈贻绎：《希伯来语圣经》，昆仑出版社，2006 年，第 152 页。

《旧约》里大量的例子也都明确说明希伯来人的宗教信仰是明确反对巫术的。耶和华对摩西说："不可偏向那些交鬼的和行巫术的；不可求问他们，以致被他们玷污了。"（《利未记》第19章第31节）《撒母耳记》中有扫罗求问女巫的内容，说明巫术在当时的以色列人中是受到严厉压制的。扫罗穷途末路，需要向死去的撒母耳请教，于是改装登门，通过女巫的召唤与撒母耳的亡魂谈了自己险恶的处境，而撒母耳除了如实向扫罗指出失败的结局外，并没有为他做任何事。这说明，希伯来人的神迹并非巫术可及，因为神迹直接表现了神的意志，它是耶和华直接参与希伯来社会生活的表现。

三、神异意识与怪诞的区别

神异意识既然反映人们生活中很少遇到的奇迹，就不免让人们联想到怪诞，例如摩西的手杖可以变成蛇，而且吞吃别的蛇，例如约拿被鱼吞在腹中三天三夜，然后被完好无损地吐出，但这些现象与怪诞还是有着本质区别的。神异意识，如前文所述，主要表现为人们对意外的、尚不能理解的顺境的突然而至所感受到的狂喜，或是突然发现自身苦难的缘由时所感受到的解脱，它体现为一种喜剧的和谐，而且伴随着这种和谐的是庄严神圣与崇高的美感。而怪诞则不然，怪诞引起的是一种不和谐的感觉，它以丑、怪与现实中人们习以为常的情感的巨大反差，使人产生强烈的震惊：

> 怪诞作为内容丑恶形式滑稽的审美对象，它的丑恶引发的恐怖包括惊骇、焦虑、恶心，它的滑稽引发的好笑包括苦涩、自信、惊赞和本能快感，怪诞接受反应的情绪主干是惊骇。

当然摩西的蛇吞法老的蛇或上帝的大鱼吞约拿，这些形象中肯定也存在怪诞的恐怖的因素，但这些恐怖的因素在使人恐惧的同时往往出现一种反转，将恐怖转化为和谐，例如摩西的蛇代表了神的正义，它在吞下法老的蛇之后又变为手杖回到了摩西的手中，又如约拿在鱼腹中忏悔，于是被吐出在尼尼微的土地上，因此他成了神的正义的勇敢的代言人，使堕落的尼尼微人转而悔过，这些和谐的结局消解了形象本身的恐怖因素，使丑恶化为高贵，使腐朽化为神奇。

亚伯拉罕杀子献祭的故事更明白地表现了这个道理：神为了考验亚伯拉罕，就指示他将自己的儿子以撒杀死献祭。亚伯拉罕就劈好燔柴，捆绑了儿子以撒，

伸手拿刀要把它当燔祭的羔羊一样杀掉。但这时天使出现了，对他说，“我知道你是敬畏神的了，因为你没有将你的儿子，就是你独生的儿子留下来不给我”。悲剧只差一点点就发生了，但随即是万能的神转化了一切，神对亚伯拉罕说，“我便指着自己起誓说：论福，我必赐大福给你；论子孙，我必叫你的子孙多起来，如同天上的星，海边的沙。你子孙必得着仇敌的城门，并且地上万国都必因你的后裔得福，因为你听从了我的话。”上帝赐予亚伯拉罕极慷慨的福佑，它是人类对自己种族期待的最高理想。这样，形象所产生的便是一种崇高、和谐与超越的审美感受。相比之下，怪诞也会有道德的蕴含，但怪诞是自始至终充满丑怪恐怖与可笑的，最终也不会给人以和谐与崇高的感受。例如博施（Hieronymus Bosch，1450？—1516，文艺复兴时期尼德兰画家，以擅长表现阴森恐怖的地狱景观而闻名）的《世俗乐园》（*The Garden of Earthly Delights*）：一只光鸡的干朽的残破躯壳，两腿已经变成死树干，脖根处极不协调地安着一张活人的脸，头上还有一顶球茎宽檐帽，帽檐上竟然有几个异形家伙在运动，而残破躯壳的空洞尾部，一个异形的家伙正援梯而上，空腔内也有一些不可名状的可怕形象，它们和那个活人脸的局外人般的表情突出的是整个地狱的怪诞中心，这个中心向人们警示着人们所追求的世俗享乐的真正结局，那就是地狱惩罚的可怕与无情。有学者这样分析怪诞的内涵：

> 怪诞的审美形态特征只有在与优美、崇高、悲剧、滑稽等审美形态的比较中才会凸现出来。怪诞同悲剧、崇高一样，都包含着丑恶，但悲剧、崇高中的丑恶有正义与之斗争，正义受挫是暂时的，最终战胜丑恶是必然的，因而丑恶就体现了正义的本质力量而与正义一道转向了崇高美和悲剧美。怪诞中没有正义与丑恶对抗，丑恶只会嚣张着走向极恶而不可能走向美。但怪诞中的丑恶具有滑稽形式，因为陌生、罕见、反常而被读者的正常经验否定掉，读者的笑对丑恶的否定间接表现了怪诞的正义。虽然接受反应中带有恐怖，但崇高引发的是崇拜恐怖，悲剧引发的是振奋恐怖，怪诞引发的是好笑恐怖。

四、《旧约》中的两类神迹

希伯来民族的神异意识主要表现在《旧约》叙事所描述的神迹中，这些神迹主要包括两类，一类是以神迹证明上帝的存在及其无所不能的力量，另一类是上帝耶和华对希伯来社会生活的直接参与。前者在宗教信仰的层面上凝聚了

希伯来的民族精神，后者则以耶和华对希伯来社会生活的极其密切的参与形成了这个民族性格中的许多特点，因而对该民族的命运产生了极深远的影响。

在前一类神迹所表现的层面上，希伯来人的神异意识与其他民族相同，都是以不可思议的神迹证明超自然的神的存在，这种证明前后有两个意义：一是以神力的强大与不可抗拒从精神上动摇敌对方的意志，使敌人不战而屈服；二是凝聚己方的信念，使一盘散沙般的人民团结在一个坚实可靠的伟大信仰中来。摩西以手杖变蛇，为的就是向法老证明希伯来人所崇拜的神的存在，而且比法老的神更强大——既然他的蛇能够吞掉法老的蛇。摩西以一系列神迹，包括击杀所有埃及人的长子那样可怕寓言的实现，使法老答应摩西的请求，放希伯来人离开他们数代为奴的埃及，实现了他与法老斗法的根本目的，但这些神迹更为重要的作用则是在希伯来人中建立了摩西为他们带来的上帝的威信，这种威信不仅仅是对一个带领他们从奴役走向自由的向导的认识，更重要的是建立了一个民族的宗教信仰。

《旧约》叙事中的这种神迹反映了希伯来民族也是所有原始民族神异意识的一个共性，那就是对神迹“灵验”的期待，没有这种灵验，人们是不会接受这种宗教的信仰的。这正如基甸砍巴力偶像所反映的思维。《士师记》第六章中，基甸按耶和华的旨意砍倒了异族神巴力的偶像，而当人们发觉砍倒偶像的原来是约阿施的儿子基甸，就纷纷要求杀死他，这时约阿施说，“巴力若果是神，有人拆毁他的坛，让他为自己争论吧！”① 众人接受了他的观点，转而用“耶路巴力”来嘲笑巴力神。对比《出埃及记》中摩西的行为，可以看出这种巫术思维的一致性，那就是“灵验”。摩西以杖变蛇、将尼罗河水变为血水和红海开路的传说都说明，希伯来人相信真正的神是灵验的，而巴力神在自己神坛被拆、偶像被毁的情况下仍然不能自保，当然是不灵验，因而也是不值得信任和崇拜的。

人们对神的“灵验”的期待心理形成了希伯来宗教信仰的一个极大的困难：一旦这种灵验的印象淡漠，或没有耶和华神新的灵验感觉，人们的信仰也会随之淡漠。摩西为希伯来人建立信仰的过程也说明了这个道理。这个过程是极其艰难的，他历尽千辛万苦把希伯来人带出埃及，让他们亲眼目睹了这个无形无象的神的无边威力，但他只一转身，人们便背弃了这种信仰方式。不能说被摩西带出埃及的希伯来人毫无感恩之心，他们对神仍是心存感激的，他们捐出自

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 509 页。

己的黄金铸了金牛犊，实际上还是把它当作神的代表来崇拜的；但他们崇拜的方式错了，于是在摩西看来，一切也就都错了。为此摩西下令杀掉那些崇拜金牛的人，而且要信众“各人杀他的兄弟”，这确实是宗教史上并不多见的神迹。这说明希伯来人所信仰的这个宗教，相对同时代的其他民族而言，是超前的；也说明人们在维系宗教信仰的实践中需要不断感受新的神迹。这种需要使我们转向《旧约》神异意识的另一个层面的神迹。

这一层面上的神迹主要是指耶和华对希伯来社会生活的直接参与，这是希伯来民族神异意识的主体部分。这些神迹主要在激励与制约两个方面对希伯来民族精神产生深刻的影响。

耶和华与希伯来人的关系其实是一种非常具体的关系，他与具体的人物做具体的交流，其情形与希腊神话并无二致，我们看到希腊神话里雅典娜与阿喀琉斯或奥德修斯就是这样的关系，她在阿喀琉斯欲拔剑除掉阿伽门农的时候轻轻制止了他，而在奥德修斯漂流十年终于踏上故乡土地的时候提醒他伪装成一个老乞丐。在《旧约》中耶和华无数次地出现在他选定的人物面前，向他们布置任务或明示神意，就像他在西奈山对摩西直接传授“十诫”、在决定发洪水淹掉人类之前向挪亚交代制作方舟事宜、或是派遣并监督约拿到尼尼微去传教。在基甸成为士师之前，他只是玛拿西支派中最贫穷的约阿施的儿子，他并没有勇气也几乎没有一点自信，但耶和华通过使者向他显现，称他为“大能的勇士”，说：“你靠着你这能力去从米甸人手里拯救以色列人，不是我差遣你去的吗？”并且告诉他：“我与你同在，你就必击打米甸人，如击打一人一样。”耶和华还亲自告诉他应该怎样选取和他一起出战的勇士。耶和华就是这样激励一个弱小的灵魂，使他有足够的自信，拆掉了巴力神的祭坛，砍倒了巴力的偶像，并带人在作战中大获全胜，一时间“耶和华和基甸的刀”的喊声激励着以色列士兵乘胜追击，而米甸人落荒而逃，被彻底制服。耶和华用同样的方式造就了许多英雄，勇敢的如孤胆刺敌酋的以笏，卑贱的如妓女的儿子耶弗他，还有参孙、扫罗、大卫等，他们都在以色列历史上创造了辉煌的业绩。

耶和华对希伯来民族性格影响最深的地方是他的愤怒，他像一个最苛刻的商人一样要求希伯来人履行契约，使人感到莎士比亚作品中的夏洛克要求履行契约的苛刻精神一定是受了耶和华的影响。耶和华对希伯来人的要求其实很简单，就是要求他们独拜耶和华一神，而如果他们做不到的话（或是淡漠了耶和华，或是跟着崇拜外邦的神），耶和华便使他们的敌人兴起，于是希伯来人便陷

入异族的侵略与奴役之下，不得不转回来向耶和华虔诚祈祷，坚定自己对耶和华的崇拜。

希伯来民族神异意识中的这种观点就成了他们灾难的根源，因为按照这个观点来推理，他们在与外敌的争端中只能走向妥协：这个观点把敌人的兴起与侵略行为看作是耶和华的意志，而导致耶和华做此决定的原因又恰恰在他们自己身上，于是，他们对积极抵抗侵略毫无兴趣，而只会期待以自己回归虔诚崇拜的行动来感动耶和华，进而使耶和华将民族兴起的大业赋予他们中的某个“大能者”。

第二节　古希伯来民族神异意识的独特审美价值

希伯来人由于有禁止偶像崇拜的宗教思想，他们在造型艺术的许多领域都是很薄弱的。耶和华不允许自己被希伯来人偶像化，所以对百姓崇拜金牛犊的行为表现出极大的愤怒，百姓原是将金牛犊当作领他们走出埃及地的神来崇拜的。他也不允许人们制造任何偶像，“摩西十诫”第二条说：“不可为自己雕刻偶像；也不可作什么形像仿佛上天、下地和地底下、水中的百物。”这一戒律从伦理观念上否定了这个民族的造型艺术创造能力。

这一宗教信仰特点却使得希伯来民族的文学想象发达起来，他们以语言表现出非形象的耶和华神的话语、思想、意志和性格，这种超级的文学形象显示了这个民族高超的文学创造力，而他们崇拜耶和华神的情感则形成了最美的诗情，体现为希伯来圣经中的《诗篇》。

希伯来人流传下来的这部圣经，自然不是一部纯文学作品，它是希伯来人的宗教、法律、历史和诗文的总汇，但它的神话传说和历史却有着生动、具体的人物性格表现，因而成为一部具有强烈文学色彩的奇书。书中有许许多多生动可感的人物性格已经成了世界文学画廊中的经典，而这些人物由于在内涵中渗透了耶和华神的精神，便呈现出超越一般形象的精神蕴含量；而这部以记述神与一个民族的共同经历的作品，也由于被赋予伟大的使命而呈现出解说历史的伟大叙事风格。所以说，希伯来人的圣经的文学价值是极其伟大的，在世界文学中占有重要的地位。

神迹描述构成了《旧约》叙事文学的一系列支配性原点。我们在阅读《旧约》时，往往被书中的精彩性格所吸引，而忽略这些性格后面的支配性原

点，这就是耶和华神在这些人物身上显示的关注。我们会为参孙高举驴腮骨打击非利士人的行动而感到胜利者的豪迈，会为少年大卫在巨人歌利亚面前显示的老练神态而感到克敌制胜的信心，但是这些圣经英雄的行为显示了耶和华神的何种性格、意志和思考，这是我们往往忽略的。只有把这些英雄的行为与神的性格、意志和思考联系起来，才能认识希伯来圣经叙事文学的认识价值与审美价值。这种联系使我们将神的意志与英雄的行为看作神迹整体的构件。

从《旧约》中大量的神迹描写中我们可以按耶和华与具体人物的交流概括出许多类型，如直接晓谕、神人代言、寓言、异象和异梦，而我们需要首先集中解决的，是所有这些神迹中体现的耶和华神的整体形象，它是《旧约》中一切英雄、一切道德和一切美感的万象之源。

耶和华是万能的，但他一定要通过希伯来人来达到他的目的，而他的目标是造就完美的人类。耶和华按自己的形象塑造了人，而他喜悦的品质则折射出他自己的性格，主要有虔诚、谦逊、公义、勇敢、怜悯等；他所打击的对象是人类愚蠢自大、见利忘义、意志懈怠、妄语妄为（也包括妄自菲薄）等卑劣品质，这又体现着他疾恶如仇的性格。从伦理学的角度来看，耶和华所有的性格都体现着希伯来民族的人伦理想，体现着他们伦理思想的最高境界。

耶和华以神迹感动希伯来人，使他们中最为杰出者成为这个民族最伟大的英雄。这些英雄人物中有两位最突出者，他们是上帝最为钟爱的，这就是摩西和大卫。意大利文艺复兴艺术大师米开朗琪罗的这两件传世杰作或许也暗合着我们的这种理解。我们认为，摩西代表着希伯来人的伦理观念与原则精神，既然他代表希伯来人与上帝立约并以铁的意志将“十诫”贯彻到整个民族的精神之中；大卫代表着希伯来人所崇尚的人格，他几乎集人类所有的美德于一身：坚定、勇敢、机智、虔诚、谦逊、乐观、胜利和宽容，而正如前文中所论述的那样，大卫最重要的品质是他的虔诚与谦逊，这是上帝耶和华为他显示神迹的理由，实际上正是耶和华在大卫身上创造了那样的神迹，使他能够打败歌利亚，使他神奇地逃脱扫罗的追杀，使他做了强大民族的国王。

耶和华又以神迹惩罚或警示希伯来人的罪孽。耶和华无所不能，他甚至可以发大洪水毁灭整个人类，他用硫磺和天火毁掉了两个邪恶的城市所多玛和蛾摩拉，显示了他决不姑息恶人的正义性格；他在毁掉所多玛和蛾摩拉的时候，曾接受亚伯拉罕的求情，答应哪怕城中只有十个义人也不毁这两个城市，但所

多玛人实在太邪恶了，竟要害死前来详察实情的两个天使。所多玛城中只有亚伯拉罕的侄儿罗得是义人，他为保护在他家避难的天使宁可将两个女儿交出任恶人糟蹋。但所多玛的恶人仍不肯放弃作恶，因此天使让罗得迅速离开，而“耶和华将硫磺与火，从天上耶和华那里，降与所多玛和蛾摩拉，把那些城和全平原，并城里所有的居民，连地上生长的都毁灭了。罗得的妻子在后边回头一看，就变成了一根盐柱”①。

耶和华在约拿身上显示的神迹是他的伦理精神与原则精神的充分体现，这一情节还体现了耶和华对世人既恨又爱的复杂心理。《旧约·约拿书》中说，耶和华命亚米太的儿子约拿前往尼尼微传道，要城中人改恶从善，而约拿自知其无此德能便逃避了使命。约拿并未做恶事，但他并未意识到他的不自信反映了他对耶和华信心不足，因为如果耶和华选中他做一件事，便会赋他以相应的大能。约拿逃到海上，耶和华便派了一条大鱼将他吞入腹中；而当他在鱼腹内向上帝忏悔，上帝便使大鱼将他吐出，他最终还是来到了尼尼微。他关于“上帝十日内要毁掉尼尼微”的宣讲使尼尼微人终于醒悟，开始反省，于是虔诚忏悔，终于得到上帝耶和华的宽恕。耶和华让约拿亲手种的一棵蓖麻死去，以约拿的惋惜心情比喻自己对自己亲手创造的人类的呵护心情。

《旧约》中的《诗篇》是《旧约》神异意识中美学思想的集中表现。《诗篇》的 150 篇诗歌都是对耶和华的直接倾诉和祈祷，歌颂耶和华的伟大，追忆他伟大的神迹，祈求他的怜悯和保护，祈求他惩罚恶人，也为主人公自己的懈怠向他表示深深的忏悔。第九篇表现了抒情主人公对耶和华的虔诚崇拜：

> 我要一心称谢耶和华，
> 我要传扬你一切奇妙的作为。
> 我要因你欢喜快乐，
> 至高者啊，我要歌颂你的名。

摩西带领以色列人走出埃及过程中显示的神迹永远是这个民族的骄傲，例如第 78 首：

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998 年，第 16 页。

他怎样在埃及地显示神迹，
在琐安田显奇事，
把他们的江河并河汊的水都变为血……

第 105 首也追忆了亚伯拉罕与上帝立约、摩西带以色列人走出埃及并按上帝的旨意为以色列人立法等伟大的神迹，可以感到摩西与法老斗法时所显示的上帝的神迹一直激励着他们的民族精神：

他打发他的仆人摩西
和他所拣选的亚伦，
在敌人中间显他的神迹，
在含地显他的奇事，
他命黑暗，就有黑暗，
没有违背他的话。
他叫埃及的水变为血，……

第 135 首仍是表现这一神迹，诗中饱含着抒情主人公对上帝耶和华的无限崇敬：

他将埃及头生的
连人带牲畜都击杀了。
埃及啊，他施行神迹奇事
在你当中，在法老和他一切臣仆身上。……
耶和华啊，你的名存到永远！
耶和华啊，你可记念的名存到万代！

《诗篇》中许多地方都直抒胸臆，表达对耶和华神迹的无比信心，这些表达已经不再是神的“灵验”的证明，而是一种对神的无所不能的神迹所表现的信仰，在这种信仰中可以实现信仰者的一切合乎神意的愿望，例如第 107 首：

他使江河变为旷野，

叫水泉变为干渴之地，
使肥地变为碱地，
这都因其间居民的罪恶。
他使旷野变为水潭，
叫旱地变为水泉。
他使饥饿的人住在那里，
好建造可住的城邑，……

《诗篇》表达出对耶和华神迹的无比信心，来自这个民族作为上帝选民的优越感，他们与上帝的契约规定着他们的道德生活，他们深信耶和华的善恶观念与他们自己的伦理观念是一致的，上帝以他无比的神迹回应着世人的善恶行为，“弃恶从善必蒙福”，正如诗篇第一首：

不从恶人的计谋，
不站罪人的道路，
不坐亵慢人的座位，
惟喜爱耶和华的律法，
昼夜思想，
这人便为有福。

希伯来人对上帝神迹的崇拜与信赖使他们把上帝的万能看作自己民族特有的保护力量，因为耶和华将会抵挡他们的敌人，并且保护他们远离恶人：

耶和华啊，求你在怒中起来，
挺身而立，抵挡我敌人的暴怒；
求你为我兴起，你已经命定施行审判……
愿恶人的恶断绝；
愿你坚立义人，
因为公义的神察验人的心肠肺腑。
神是我的盾牌，
他拯救心里正直的人。

神是公义的审判者，
又是天天向恶人发怒的神。（第 7 首）

于是在神圣的崇敬中，希伯来民族以耶和华伟大的神迹创造了一种崇高的喜剧美感，这是一种独特的审美观念，它不是以诙谐俗趣使人发笑所创造的和谐，而是以崇高的喜悦心情创造的和谐，在这种和谐之中，人们摆脱了忧患，实现了对苦难现实的精神超越。

传统的文艺理论一般主张将崇高的美学风格与悲剧联系在一起，而喜剧则往往与滑稽、嘲笑、讽刺等审美感受联系在一起，正如亚里士多德说的那样，"喜剧总是摹仿比我们今天人坏的人"①；而古希腊喜剧则恰是对亚里士多德这一理论的证明，我们只要看一看阿里斯托芬的《阿卡奈人》就一目了然：剧中农民狄开俄波利斯与主战派将领拉马科斯在台上扭打，将一场严肃的政治急诊变成一场闹剧，通过漫画式的夸张手法和表面上很不严肃的讪笑打诨的场面反映了生活。

巴赫金的狂欢化理论对西方喜剧的理论研究作出了杰出的贡献，我国学者对此予以了高度肯定，例如，苏晖在几年前就指出："巴赫金对笑与喜剧本质的认识富于思辨色彩，突破了片面注重喜剧的否定性内容及伦理意义的西方喜剧美学传统，并将对喜剧的理解扩展到本体层面和认识论层面；同时，他对喜剧的诸种范畴——怪诞、讽刺的分析也有许多创新。"②

我们认为亚里士多德的喜剧理论是有局限的，而巴赫金对喜剧的认识和对喜剧怪诞风格的理论拓展仍不能满足喜剧的美学理论需要，因为我们只要看一看莎士比亚的喜剧便可以看到一种更具魅力的审美感受，它是一种伟大的超越。莎士比亚的《威尼斯商人》尽管也尽情讽刺嘲笑了那个非要按契约割人家一磅肉的夏洛克，但我们在剧中感受最深的应该是一种优美，鲍西娅的美丽、巴萨尼奥的真诚与安东尼奥的慷慨，这些都使戏剧大大超过了对一种丑恶的嘲讽。而当我们完全被这些优美的形象所感动的时候，我们就体会到这些美

---

① ［古希腊］亚里士多德：《诗学》，罗念生译，人民文学出版社，1982 年，第 8 页。

② 苏晖：《巴赫金对西方喜剧美学的理论贡献》，载《华中师范大学学报》，2002 年第 1 期。

好的人们心灵深处的一种更伟大的东西：这是一种观念，一种文艺复兴时代人们重新认识到的人文主义的观念，它通过人们超越美好的行为透射出这种观念的伟大，形成了一种美学意义上的崇高，与任何艺术所表现的崇高美都是相通的：

> ……感到了我们的灵魂为真正的崇高所提高，因而产生一种激昂慷慨的喜悦，充满了快乐与自豪，好像我们自己开创了我们所读到的思想……①

莎士比亚在《威尼斯商人》中的美学创造给我们一种启示，他使用了奇迹的手法来强化他的理想的、美好的人文主义观念。如果说鲍西娅在法庭上战胜了夏洛克的时候，我们感到的是一个人了不起的智慧的力量，如果说大团圆的结局让我们感觉到美好人性的和谐魅力，那么安东尼奥那些被传已被毁灭在海上的商船平安到港的消息则表现出莎士比亚对奇迹的运用。莎士比亚当然没有说那是神迹，但这种超越人们理解的冥冥中的力量则毫无疑问就是神迹。

神迹为我们创造了喜剧的和谐与崇高。于是我们又想到，莎士比亚并不是创造这种喜剧美学的第一人，他前面至少还有但丁。当但丁为他的《神曲》命名的时候，他应当是考虑了喜剧的传统定义的。他的这部传世之作最初命名为《喜剧》，所谓《神圣的喜剧》(La divina comedia) 的“神圣”一词是后人加的；但丁在《神曲》特别是《地狱篇》中大量使用了传统喜剧的滑稽、嘲讽等手法，而他的《天堂篇》则毫无疑问表现着一种崇高的和谐。因此我们说，但丁诗学思想中具有崇高喜剧美学的思想。

构成但丁崇高喜剧美学思想的主要内容就是神迹。整个《神曲》的主要脉络就是神迹，没有神迹，但丁不可能碰到一千多年前已经死去的维吉尔，更不可能走出地狱、炼狱来到天国；不仅但丁，任何凡人都不可能凭借自己的意志来到这里，除非得到上帝特别的恩准。于是在这一伟大神迹的构思中，但丁向读者展示了人类的精神历程，又以无数神迹来演绎这一精神历程，因此但丁必须将喜剧的风格表现为崇高。

---

① 李思孝：《西方古典美学史论》，南开大学出版社，1992年，第163页。

沿着这一思路，我们看到，希伯来民族在最初的宗教与文学中便创造了这种喜剧的崇高。这是一种十分有趣的精神现象，因为希伯来民族是一个充满悲剧命运的民族，正如本书第七章所分析的那样，它又是一个在民族精神中缺乏抗争精神的民族，因而在悲剧的民族历史上始终缺乏审美的悲剧性。

那么，当巨大的灾难始终缠绕着一个民族的时候，这个民族如果不以强烈的抗争精神作为自己的精神支撑，这个民族岂不是要垮掉，岂不是要将奴性当作自己的国民性，因而任人宰割、作为亡国奴而淹灭在历史的长河之中吗？事实上这个灾难深重的民族不仅没有被淹灭，反而在它漫长的历史时期里作为一个没有祖国的民族却保持了生存、发展和种族的纯粹；它在历史上经历了无数的种族迫害。中世纪烧死了多少犹太人可能已无法统计，仅二战期间纳粹德国的集中营就杀死了六百万犹太人。但这个民族仍然存活了下来，这个民族依然在欣赏着自己民族的精神，这本身就是一个奇迹，也说明这个民族有着代替悲剧性抗争精神的更强大的精神凝聚。这是什么呢？犹太人自己会说，因为他们是上帝的选民，上帝在保佑着这个民族。而我们认为，这种精神就是他们对非悲剧性的崇高精神的不懈追求；从美学的角度来看，这就是喜剧精神的和谐与崇高。

希伯来经典宗教文学中充满了这种喜剧精神的和谐与崇高，而这种美学境界的实现，则往往是借助了神迹。为说明这一点，我们可以借用《撒母耳记》中大卫的形象。

大卫绝不是一个悲剧人物，他在少年时代战胜了巨人歌利亚，那不是一场你死我活的生死角逐，而是一种儿戏般的莫名其妙的场景，因为歌利亚在主观意识中还没有想杀死这个牧童。这一点被欧洲巴洛克艺术大师卡拉瓦乔(1573—1610）的《大卫与歌利亚》表现得极其惟妙惟肖：他笔下的大卫既不像文艺复兴时期米开朗琪罗的大卫雕像那样充满了战斗与胜利的豪情，也不像他同时代的另一位巴洛克艺术大师贝尼尼（1598—1680）的大卫雕像那样充满着一种决战前的杀气；卡拉瓦乔的大卫是个平静的孩子，手里提着超大的歌利亚的头，宛如捉住了一只倒霉的青蛙，而倒霉的歌利亚那被砍掉的头却像是在严肃思考，体现出某种悲剧性的困惑。

大卫是格外被神恩宠的，他在许多危难时刻的化险为夷证明了这一点。扫罗因嫉妒要除掉他，可是在他逃亡的路上总有神迹在保佑他，有一次他躲到一

个洞里，恰逢扫罗追至此地时入洞方便，情急中也没发现背后的大卫，而大卫似乎有足够的自信，因此也像莎士比亚的哈姆莱特一样没有从背后攻击置对手于死地。他只是割掉扫罗袍子的一角，然后向扫罗坦言不肯加害于他的理由，令扫罗良心极为自责。

神迹成就了大卫，而大卫性格最伟大之处正体现为他对上帝耶和华的极其谦卑的崇敬，因此可以说，正是耶和华的伟大神迹成就了这个民族历史上的这一辉煌。

三、神异意识与悲剧性抗争行为的消解

抗争行为是悲剧性的核心，它是人类在不可抗拒的巨大灾难面前克服本能的恐惧心理而呈现出的一种精神超越，以其悲壮的抗争实现一种崇高精神之美，它的悲壮与伟大使它在主体甚至不复存在的时候仍鼓舞着自己的同类，甚至博得敌人的敬佩。这是一种人类共同的精神，它也呈现在以色列人不幸的历史上，“马萨达精神”就是犹太人反抗精神的最高显现。公元 73 年，犹太人起义失败，他们在罗马军队攻占耶路撒冷后，退守一处被称为“马萨达”的要塞，坚守两年，最后 960 名起义者集体自杀殉难，他们最后的遗言就是绝不做奴隶而生。类似为信仰而勇敢殉难的例子在这个民族的历史上层出不穷。公元前 167 年叙利亚王安提阿哥四世攻占耶路撒冷后，严厉禁止犹太人的信仰，其中一项非常残忍的措施就是强迫犹太人吃猪肉，而一位高龄经师以利亚撒在被人撬开嘴填猪肉时毅然吐出来走向刑场；一位母亲和他的七个儿子宁可一个个被割舌、断手足然后抛入沸腾的大锅，也决不接受吃猪肉的命令，他们说：“我们宁可死也不抛弃祖先的传统。”①

抗争行为的极致乃是其消解，这种消解的结果是一种更伟大的非暴力抗争精神，犹太人开创了这种精神，而基督教继承并发扬光大了这种精神。这使我们想到十八世纪波兰小说家显克维支的《你往何处去》中对遭受尼禄皇帝迫害的基督教徒的描绘。小说中残暴的尼禄皇帝因诗兴而焚烧了罗马城，而后嫁祸基督徒并对其实施大规模迫害，把基督徒投给饥饿的狮子和老虎。一群基督教徒被带往竞技场，他们跪在那里，眼望上苍，平静得令人难以置信，以致那些饥饿的猛兽在被放出来的时候竟然没有发现他们是活人，因而对着看台上的罗

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987 年，第 408 页。

马观众拼命狂吠。

显克维支小说描绘的毕竟是出自想象，而《旧约·但以理书》的同类描写却是这个民族信仰的经典。波斯王大流士有令“三十日内不拘何人，若向王以外或向神、或向人求什么，就必扔在狮子坑中”①，但以理被控告违反了该项禁令而被扔到狮子坑中。大流士说：“你所常侍奉的神，他必救你。”而次日黎明，但以理仍毫发未损，说：“我的神差遣使者封住狮子的口，叫狮子不伤我，因我在神面前无辜，我在王面前也没有行过亏损的事。”这样大流士就把他从坑里系上来。当大流士将控告但以理的人及其妻女扔进坑内时，他们还未落到坑底便被狮子捉住并咬断了骨头。神迹也发生在但以理的朋友身上。当巴比伦王尼布甲尼撒下令拜金像的时候，但以理的三个朋友因不睬其令而被投入火窑，但他们在火窑里行走，连身上的衣服也没有被烧着。

神迹是神与人的崇高精神感应的产物，它来自传说，其实是一种幻觉，而这种幻觉在铸就人类崇高的宗教精神中却起着至关重要的作用，它使人超越恐惧的本能，在抗争精神的极致之处消解了抗争性的有形姿态，显示出一个不同的崇高境界，那就是非暴力抗争的境界。非暴力的抗争精神开创了抗争性的一个不同侧面，它不仅以崇高的精神力量鼓舞着自己的人民，而且从精神的根基上震撼了暴戾的统治者，赢得最普遍的人性的理解，它是人类精神的奇迹。

而这种悲剧性演化而来的崇高精神与希伯来民族喜剧的崇高精神在神迹的平台上统一起来，形成了一种神学的暗示：当人将生死置之度外、将生命全然献给上帝的时候，这个民族就会因上帝的保佑而生存、发展。而它的哲学暗示则是强者和弱者的相对转化：强者终会化为弱者，正如真老虎活老虎会转化为纸老虎、死老虎、豆腐老虎；而弱者也会转化为强者，正如这种来自这个古老民族的非暴力思想透过历史和地域、通过基督教传遍欧洲，影响到托尔斯泰、圣雄甘地和马丁·路德·金。

而从美学上看，希伯来人对神迹的无限信心产生的是一种强烈的情感超越，它越过了苦难的痛感，越过了现实的忧虑，指向上帝，因而也指向了美的本体，于是形成了这个民族独特的美学思想。

---

① 《圣经》，中国基督教协会（南京），1998年，第871页。

第三节　神异意识在古希伯来民族美学思想中的地位与意义

一、神异意识是希伯来民族美学思想的核心

一个民族美学思想的主体是由这个民族许多方面的审美观构成的，它甚至开始于人类活动的早期，开始于尼安德特人在葬礼上摆出鲜花和中国猿人在头发上别起骨针的时代。希伯来人早期的审美观在本书前三章已有专门论述，这个民族早期对光、石头和牛等自然物质的崇拜中也含有了审美的意味。而在漫长的历史积累中有一种自然选择的运动一直存在着，那就是人们不断将某些审美观发扬光大，同时也不断使另一些审美观逐渐淡化。当然，它并不像一条流淌的河一样，可以把曾经掠过的风光放在身后而激情拥抱新的风光：它淡化的审美观往往也会超越人的意识而发挥它的作用，毕竟人的精神是广阔而深邃的，但是一个民族在漫长的历史时期内总会在美学思想中形成一些核心的因素。宗教信仰、伦理精神或其他因素也会促使形成一些相对稳定的审美观，它们在一个民族的美学思想中占主体地位，它们是一个民族美学思想的核心。对希伯来民族而言，这种核心就是神异意识。

神异意识在希伯来民族的美学思想中占核心地位是一个非常明显的事实，因为只有神异意识才能把物质世界看作是神的创造，而不是像古希腊哲人毕达哥拉斯或赫拉克利特那样把世界的本原看作“数”或“火的运动”。神异意识把人的美感直接指向美的本原也是万物的本原，即上帝，因为万事万物都来自上帝，也因为上帝不仅创造了万物，而且还在欣赏自己的创造物：“上帝看光是好的，就把光暗分开了。”

神异意识形成了希伯来民族独特的悲剧意识，即非悲剧性的悲剧意识，这一点，本书第七章已作出专门论证。神异意识用神的意志与人对神虔诚与否的关系来阐释人的命运沉浮，这就全然否定了人的主体地位和主体精神，使人将自己的胜利看作是神的意志的实现，而将自己的失败与苦难看作自己对神的信仰懈怠的结果，这便完全消解了人对自身命运的责任感，因而消解或转移了悲剧性中最核心的抗争精神。

神异意识在希伯来民族美学思想中的最突出作用，是它从伦理精神的角度形成了美的许多社会属性，把人的行为美，包括英雄主义、道德美感与牺

牲精神等品质，升华为一种超越功利的追求。神异意识支配人的伦理精神进而形成社会学意义上的美感，这并不是希伯来民族所独有的，应当说许多原始民族都是经历了这一阶段发展而来的，例如古希腊神话中许多英雄创造了辉煌的业绩而成为人们眼中的英雄和王者，这些英雄从血统上可以追溯到宙斯、阿波罗、波塞冬或海洋女神忒提丝等，他们既然是神的儿子实际上也就是神所选中的，因而他们的行为的伦理属性与神异意识当然是密切相连的。赫拉克勒斯最初就是在美德妇人与恶德妇人之间进行伦理选择，他选中了美德妇人的同时也是神与美德选中了他，这种情形与《士师记》中耶和华选中以笏或耶佛他的情形并无本质区别。但是从整体上看，希伯来民族的伦理精神与神异意识的结合要紧密得多也具体得多。仍以赫拉克勒斯的选择为例，他选中的美德妇人对他的伦理要求实际上是很笼统的，大约只是从赫拉克勒斯的行动上能够看出他意识中的美德主要包括为民兴利（如清除奥吉亚斯牛圈）和除害（如杀死九头蛇许德拉）等，可以说比较抽象；而希伯来民族则从一开始就将伦理精神与神的观念牢牢结合起来，表现为“摩西十诫”所规定的具体条款。

希伯来神异意识与伦理精神结合的意义远远大于希腊的同类情形。“摩西十诫”所规定的各条款表面看来是一些伦理的或法律的条文，实际上这些条文对每一个具体的希伯来人而言具有无可回避的责任要求。这是因为，希伯来的神是独一神，他是无形无象并且无所不在的，当他在一个人的心中的时候，他也同样存在于另一个人的心中，他对人心里想的和人在任何时间、地点所做的都一清二楚。这种神学观念的伦理学意义在于一个人无法回避自己的伦理责任也无法摆脱自己为恶的记录，因为一个人如果不能对自己撒谎同时也就不能对他人撒谎，因为两个人的心里是同一个神。而在古希腊人的神异意识中这种情形是不存在的。雅典娜所庇佑的阿喀琉斯当然与阿佛洛狄忒所钟爱的赫克托耳无共同语言，犹如整个希腊联军与特洛伊人的差别，他们崇拜不同的神，因而所服从的伦理精神也是有差别的。

希伯来民族美德的艺术表现更有其深刻和丰富的社会内容，例如《路得记》中路得孝敬婆婆的故事，它说明耶和华在“摩西十诫”中告诫人们“当孝敬父母”的深远影响。路得是摩押女子，虽然相对摩西从埃及带出来的十二支派而言，摩押族算是外人，但摩押和亚扪都是亚伯拉罕侄儿罗得的后代，即罗得在不知情中与两个女儿乱伦传下的后代，也就是说，摩押人在信仰和

伦理上与以色列人仍是有很大距离的。但路得在心里已经成了以色列人并且矢志不渝。在丈夫死去、婆婆为她着想催她另嫁的时候，路得却甘心侍奉婆婆，跟她一起回到了伯利恒。路得已经融入了以色列，她接受了以色列的神也就接受了以色列人的伦理，她对婆婆说："你的国就是我的国，你的神就是我的神。"路得对婆婆的孝敬直接来自她对耶和华的信仰，她说除了死亡能把她和婆婆分开，否则，"耶和华重重地降罚于我"。当然，路得的结局是希伯来的伦理因果式的：她因善良而感动了富有的波阿斯，他正式娶路得为妻；耶和华使路得生了一个儿子，而她的重孙就是后来成了以色列人最伟大的国王的大卫。

二、神异意识与希伯来民族完美的审美情趣

希伯来民族的神异意识是对上帝的万能意志的感应，因而它能够超越一切障碍而实现一个最完美的结果，使一切不可能变为可能、变为现实。因此，这种神异意识在美学上便产生出一种特殊的审美情趣，它特别适于表现希伯来民族在多灾多难的民族历史上的心理期待，他们期待着伟大的神迹将他们从那似乎是无尽无休的苦难中拯救出来，并把他们重新引向和谐幸福的生活。这种特殊的审美情趣就是对完美的崇尚。

《圣经后典》中的《犹滴传》极为典型地表现了希伯来人的这种审美趣味，寡妇犹滴以自己的美丽与胆识及其超凡的智慧与善良避免了一个民族的巨大灾难，她像这个民族历史上任何伟大的士师或国王一样，给人们带来多年的和平，并且她的行为更富于道德感与美感，而不像这个民族历史上那些著名王者一样具有一些凡人不可避免的缺点，她一生光彩照人，美玉无瑕。阅读《犹滴传》时会感觉到它的一种东方式的完美，它的叙事也因这种完美的感觉而超越了《出埃及记》、《士师记》、《撒母耳记》等解说历史的叙事风格，显示了充满浪漫主义情感的文学性特征。《圣经后典》原是基督教《圣经》的组成部分，只是在中世纪以后才被排除于正典之外，因此在本书的研究角度看来，它与《旧约》其他部分一样，都是希伯来民族精神的反映。

《犹滴传》的美感首先是神迹的美。与《士师记》相比，《犹滴传》的叙事已不是那般古拙，它自始至终充满优美的感情；它的基调是一种现实主义叙事，其中最明显的是耶和华并未直接向犹滴显现，如同他对以劳、耶弗他那样。但犹滴的整个故事就是一个伟大的神迹，一个弱女子在那些干过无数屠城勾当的

虎狼兵营中竟然如履平地，像普列阿摩斯面见死敌阿喀琉斯那样，并且在轻取敌首后平安返回，这无论如何也不能否认是她向上帝祷告的结果，因为如她自己所说，她所做的是“主用我执行他的计划”①。

犹滴给人的更强烈的感染力在于她的道德美感。她是美的，并且在行动中“穿上最漂亮的衣裳”，她的美使何乐弗尼“一看见她便心情荡漾起来，再也遏止不住向她求爱的欲望”，但文本的叙事却极严密地强调着她的一系列美德。她严格遵守民族的伦理规范，即使在敌营中也只吃从家里带来的食物，并且，她所做的虽然是色诱，却没有和侵略者真的上了床，她说：

> ……有主在上，我发誓，何乐弗尼从来没有摸到过我，尽管我的美貌诱骗了他，直至将他置于死地。我并没有被玷污或侮辱，主始终关怀着我。②

她的美德已经到了一种完美的境界：她以战略家的胸怀用兵，使城中疲困的以色列士兵在敌人刚刚发现失去首领的片刻惊慌中将他们打乱，造成敌人兵败如山倒；她走在队伍前列领着妇女们跳舞欢庆胜利，“以色列的男子们全都跟在后面”；她的“名望传遍以色列全地”，“好些男人想跟她结婚，可是她在丈夫玛西拿死后一直没有结婚”，这样严格乃至苛刻的贞洁表现显然是一种民族性的美德观念；而她活了105岁死去时将财产全分给亲属，她“活着和死后的许多年，一直没有人胆敢威胁以色列人民”，这些美德把犹滴的美推向了完美的境界。她克敌制胜的伟绩可比以色列史上最伟大的国王大卫，因为与她相比，大卫显得只有“初生牛犊”之勇，并且大卫还有夺妻害夫的劣行；她对国家的长治久安的贡献可比所罗门，因为所罗门治国用的是谋略（与异族通婚等），而她靠的则完全是美德。因此她的完美实际上已经到了神的境界，她本人就是一个最完美的神迹。

三、希伯来神异意识在西方文学中产生的深远影响

希伯来民族独特的神异意识使得这个民族的宗教精神超越了种族、地域、

① 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第64页。

② 《圣经后典》，张久宣译，商务印书馆，1987年，第67页。

宗教和政治的局限，通过基督教和伊斯兰教对人类精神产生了极重要的影响，它的神迹叙事也通过文学的形象性影响了人们的审美情趣，例如《圣经·新约》中耶稣变水为酒、五饼二鱼和治病救人的神迹都可以在旧约的叙事中找到影响的根源，又如《古兰经》里的“宰牲节”显然也是来自亚伯来罕献祭的影响：先知易卜拉欣听从真主的命令要杀死儿子伊斯玛义献祭，进行中天使因其诚而令其停住，将一只肥羊送上换下伊斯玛义，两者几乎完全相同，只有细节上存在一些区别。

希伯来神异意识又通过基督教的广泛传播影响了欧洲中世纪艺术，主要是宗教艺术中的神秘剧、奇迹剧与宗教赞美诗。这种影响集中表现为但丁的《神曲》，但丁在这部灵魂史诗中热情崇拜着上帝的神迹，并以此作为阐释自然万物与人类社会各种现象的基本原理，并且，正如前文谈及的那样，但丁以此创造了独特的崇高的喜剧美。

神异意识的影响在文艺复兴后的时代里趋于弱化。在人类神异意识的思想史上，文艺复兴作为一个分水岭，将前后划分为两个世界，这两个世界，正如学者曾指出的那样，是神的世界和人的世界；而神异意识由于在很大程度上加入了人的主体意识而逐渐降格，这一发展在西方文艺美学思想上主要呈现三种情形：一种是将神迹划归为一种哲学上的偶然性（如《威尼斯商人》结尾时安东尼奥喜获其商船意外回港），或是一种自然科学中的“法术”（如《暴风雨》中被放逐的米兰公爵普罗斯彼罗用法术令篡位的安东尼奥悔过），其中人对神奇事物的理解力已经完全超出了神迹的魅力；另一种是使神异意识成为人类精神的某种参照或投射，例如弥尔顿创作中的情形。弥尔顿用了《旧约·创世记》中亚当和夏娃的形象创作了他的《失乐园》，又用《旧约·士师记》中参孙的原型创作了《力士参孙》，在这些诗篇的宏大叙事中充满了希伯来人原本的神异意识，只是弥尔顿并不像但丁。但丁终于以这种神异意识创造了人类精神出路的最高境界，显示了基督教信、望、爱的最高美德，引导人类走出迷惘和罪孽的困境，他终于超越了他的维吉尔而成了一个拥有最高魅力的伦理与美学的导者。而弥尔顿则是以这些神迹的表现传达出英国革命失败后革命者对封建王室复辟的强烈抗议与复仇意识，他对社会改造的热情甚至使他超越了莎士比亚“诗的遗嘱”，因为他将立足点确切地定位于人自身的革命意志。所以，当我们阅读《失乐园》或《力士参孙》的时候，我们更突出的感觉是弥尔顿的革命激情而不是上帝神迹的伟大。

神异意识对西方文艺美学思想产生深远影响的第三种情形是文学的一种迷茫状态，这种情形有点像一个绝世英雄在击败了所有对手后进入的一种迷狂或“走火入魔”。人类在 19 世纪已经自认为实现了人所能达到的最高的理性和创造力，宛如美国浪漫主义诗人惠特曼所歌颂的开拓和胜利，歌颂“带电的肉体”，但随之而来的并不是启蒙思想家所预言的那个美好的共和国，却是人对自身的更高层次上的奴役，这种困境宛如俄狄甫斯积极避让命运的结果，他不得不极其悲壮地惩罚自己，用自己悲惨的流浪生活谦卑地承认了神的伟大。19 世纪的人类有似于此。19 世纪人类的这种迷惘并未表现在巴尔扎克等现实主义大师的创作中，却集中地表现在一个充满诗情的美国作家梅尔维尔的创作中。梅尔维尔曾表示他希望能写出一部“伟大的美国小说”，他在这种激情的鼓舞下写出了他的代表作《白鲸》。《白鲸》在美国的命运并不好，它使梅尔维尔的小说声誉如同他的裴廓德号一样深海翻船，似乎梅尔维尔的文学抱负也和那个凭借漂浮的棺材逃生回来的以实马利所讲的故事一样，数十年间没什么人顾得上关怀一下。

但在本书所讨论的希伯来神异意识的认识价值与美学价值里，梅尔维尔确实是伟大的，他的《白鲸》不仅是一本“伟大的美国小说”，如同他自己预期的那样，而且，就其在文学史的意义和作用而言，他的小说可说是一本“伟大的人类小说”，因为这部作品也像但丁的《神曲》一样，在人类的迷惘与困惑中踏上了人类精神探索的征途。

梅尔维尔显然具有伟大作家的思维起点，那就是将人类精神积淀的最崇高最强大的成果融汇在自己思考的框架内。梅尔维尔在《白鲸》中用以实马利的名字代表叙事主人公的形象，用亚哈做捕鲸船长的名字，这本身就充满了上帝神迹的暗示：以实马利的母亲夏甲是亚伯拉罕的小妾，母子被亚伯拉罕的正妻撒拉赶到旷野后绝望地相对大哭，以至“上帝听到了你的苦情”，暗示着《白鲸》叙事主人公对不合理生活的一种怨恨；而亚哈是《旧约·列王纪》中以色列国王的名字，亚哈在撒玛利亚做以色列王 22 年，做了很多违逆耶和华意志的恶事，他崇拜耶和华所憎恶的巴力神并为它建造了神庙，还陷害主人夺了人家的葡萄园，他作恶多端，终于死在战场，让狗舔他的血，这是一个由着性子随意为恶的人。梅尔维尔在《白鲸》的叙事之外加入了《旧约》中这些形象的暗示，显然是对“人的世界”即欧洲人眼中的新世界生活表现出一种否定的意识，而他从这种怨恨的基调出发，通过裴廓德号巡游大洋的千辛万苦的猎鲸行动描

述，最终想要实现的是一种伟大神迹的展示：它起初表现为大海，因为大海能容纳一切陆地所不能容纳的怨恨；进而是神奇的白鲸，它那夸张的神出鬼没和人类不可企及的智性是冥冥中神迹的暗示，它喷水时头上的光环是宗教的神圣象征，而它最终与捕捉它的亚哈及全船人同归于尽，于是“海滔滚滚而去，仍旧寻常。一切都像是没有发生一样”。① 这是神迹的最高的暗示，因为只有神是无限的。

① ［美］麦尔维尔：《白鲸》，姬旭州译，北京燕山出版社，1999年，第488页。

参考文献

[1] Alex Preminger and Edward L Greenstein, eds. The Hebrew Bible in Literary Criticism [M]. The Ungar Publishing Company, 1986.

[2] Luis I J, Stadelmann, S J. The Hebrew Conception of the World: a Philological and Literary Study [M]. Pontifical Biblical Institute, 1970.

[3] Norman K Gottwald. The Hebrew Bible—a Socio-literary Introduction [M]. Fortress Press, 1985.

[4] W T Dickens. Hans Urs von Balthasar's Theological Aesthetics: a Model for Post-critical Biblical Interpretation [M]. University of Notre Dame Press, 2003.

[5] John M Court, eds. Biblical Interpretation: the Meanings of Scripture—Past and Present [M]. T&T Clark International, 2003.

[6] Gale A Yee, eds. Judges & Method: New Approaches in Biblical Studies [M]. Fortress Press, 2007.

[7] Omri Boehm. The Binding of Isaac: an Inner-Biblical Polemic on the Question of Disobeying a Manifestly Illegal Order [J]. Vetus Testamentum, Vol. 52, Fasc. 1, 2002 (1): 1-12.

[8] Susan Ackerman. Digging up Deborah: Recent Hebrew Bible Scholarship on Gender and the Contribution of Archaeology [J]. Near Eastern Archaeology, Vol. 66, No. 4, 2002 (12): 172-184.

[9] Pnina Galpaz-Feller. Private Lives and Public Censure: Adultery in Ancient

Egypt and Biblical Israel [J]. Near Eastern Archaeology, Vol. 67, No. 3, 2004 (9): 152-161.

[10] Frank Moore Cross. The Hebrew Inscriptions from Sardis [J]. The Harvard Theological Review, Vol. 95, No. 1, 2002 (1): 3-19.

[11] Gulie Ne'eman Arad. Israel and the Shoah: a Tale of Multifarious Taboos [J]. New German Critique, No. 90, Taboo, Trauma, Holocaust, Autumn, 2003: 5-26.

[12] Ezra Kopelowitz, Yael Israel-Shamsian. Why has a Sociology of Religion Not Developed in Israel? a Look at the Influence of Socio-Political Environment on the Study of Religion: a Research Note [J]. Sociology of Religion, Vol. 66, No. 1, Spring, 2005: 71-84.

[13] 圣经 [M]. 南京: 中国基督教协会, 1998.

[14] 圣经后典 [M]. 张久宣译. 北京: 商务印书馆, 1987.

[15] [美] 西奥多・H・加斯特. 死海古卷 [M]. 王神荫译. 北京: 商务印书馆, 1995.

[16] [美] 亚伯拉罕・海舍尔. 觅人的上帝——犹太教哲学 [M]. 郭鹏, 吴正选译. 济南: 山东大学出版社, 2003.

[17] [美] 摩迪凯・开普兰. 犹太教: 一种文明 [M]. 黄福武, 张立改译. 济南: 山东大学出版社, 2002.

[18] [美] J・B・加百尔, C・B・维勒. 圣经中的犹太行迹——圣经文学概论 [M]. 梁工等译. 上海: 三联书店, 1991.

[19] [英] 诺曼・所罗门. 当代学术入门: 犹太教 [M]. 赵晓燕译. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1998.

[20] [英] 约翰・德雷恩. 旧约概论 [M]. 许一新译. 北京: 北京大学出版社, 2004.

[21] [美] 威尔・杜兰. 东方的遗产. 北京: 东方出版社, 2003.

[22] [苏] 阿甫基耶夫. 古代东方史 [M]. 王以铸译. 北京: 三联书店, 1956.

[23] [以色列] 阿巴・埃班. 犹太史 [M]. 阎瑞松译. 北京: 中国社会科学出版社, 1986.

[24] [挪威] 托利弗・伯曼. 希伯来与希腊思想比较 [M]. 吴勇立译. 上海: 上海书店出版社, 2007.

[25] [罗马尼亚] 米尔恰·伊利亚德. 神圣与世俗 [M]. 王建光译. 北京：华夏出版社，2002.

[26] [德] 黑格尔. 美学 [M]. 第1卷. 朱光潜译. 北京：商务印书馆，1979.

[27] [德] 黑格尔. 美学 [M]. 第2卷. 朱光潜译. 北京：商务印书馆，1979.

[28] [德] 黑格尔. 哲学史讲演录 [M]. 第2卷. 贺麟，王太庆译. 北京：商务印书馆，1960.

[29] [英] 鲍桑葵. 美学史 [M]. 张今译. 桂林：广西师范大学出版社，2001.

[30] [波] 沃拉德斯拉维·塔塔科维兹. 中世纪美学 [M]. 褚朔维等译. 北京：中国社会科学出版社，1991.

[31] [美] 托马斯·芒罗. 东方美学 [M]. 欧建平译. 北京：中国人民大学出版社，1990.

[32] [苏] M. Φ. 奥夫相尼科夫主编. 中近东美学 [M]. 王家瑛译. 北京：中国人民大学出版社，1992.

[33] [意] 维柯. 新科学 [M]. 朱光潜译. 北京：商务印书馆，1989.

[34] [英] 爱德华·B·泰勒. 人类学：人及其文化研究 [M]. 连树声译. 桂林：广西师范大学出版社，2004.

[35] [英] 爱德华·B·泰勒. 原始文化：神话、哲学、宗教、语言、艺术和习俗发展之研究 [M]. 连树声译. 桂林：广西师范大学出版社，2005.

[36] [苏] 海通. 图腾崇拜 [M]. 何星亮译. 桂林：广西师范大学出版社，2004.

[37] [英] 马凌诺斯基. 西太平洋的航海者 [M]. 梁永佳、李绍明译. 北京：华夏出版社，2002.

[38] [英] 马凌诺斯基. 文化论 [M]. 费孝通译. 北京：华夏出版社，2002.

[39] [德] 恩斯特·卡西尔. 人论 [M]. 甘阳译. 上海：上海译文出版社，1985.

[40] [法] 列维—斯特劳斯. 野性的思维 [M]. 李幼蒸译. 北京：商务印书馆，1987.

[41] [奥] 弗洛伊德. 图腾与禁忌 [M]. 文良文化译. 北京：中央编译出版社，2005.

[42] [英] 詹·乔·弗雷泽. 金枝 [M]. 徐育新等译. 北京：中国民间文艺出版社，1987.

[43] [法] 马赛尔·毛斯. 社会学与人类学 [M]. 佘碧平译. 上海: 上海译文出版社, 2003.
[44] [德] 奥斯瓦尔德·斯宾格勒. 西方的没落 [M]. 齐世荣等译. 北京: 商务印书馆, 1963.
[45] [瑞士] 皮亚杰. 发生认识论原理 [M]. 王宪钿等译. 北京: 商务印书馆, 1981.
[46] [德] 利奇德. 古希腊风化史 [M]. 杜之等译. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.
[47] [法] 丹纳. 艺术哲学 [M]. 傅雷译. 北京: 人民文学出版社, 1963.
[48] 一千零一夜 [M]. 第6册. 纳训译. 北京: 人民文学出版社, 1984.
[49] [印] 毗耶娑. 摩诃婆罗多 [M]. 黄宝生等译. 北京: 中国社会科学出版社, 2005.
[50] [印] 罗摩衍那. 季羡林译. 南昌: 江西教育出版社, 1995.
[51] [印] 泰戈尔. 吉檀迦利 [M]. 谢冰心译. 北京: 人民文学出版社, 1955.
[52] [印] 迦梨陀娑. 沙恭达罗 [M]. 第2版. 季羡林译. 北京: 人民文学出版社, 1980.
[53] 季羡林, 刘安武选编. 印度古代诗选 [M]. 桂林: 漓江出版社, 1987.
[54] [伊朗] 贾利尔·杜斯特哈赫. 阿维斯塔 [M]. 元文琪译. 北京: 商务印书馆, 2005.
[55] 季羡林. 罗摩衍那初探 [M]. 北京: 外国文学出版社, 1979.
[56] 季羡林, 刘安武编. 印度两大史诗评论汇编 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1984.
[57] 刘安武. 印度两大史诗研究 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2001.
[58] 刘安武. 印度文学和中国文学比较研究 [M]. 北京: 中国国际广播出版社, 2005.
[59] 陈贻绎. 希伯来语圣经 [M]. 北京: 昆仑出版社, 2006.
[60] 朱维之. 圣经文学十二讲 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1989.
[61] 蒋孔阳. 德国古典美学 [M]. 北京: 商务印书馆, 1980.
[62] 邱紫华. 东方美学史 [M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
[63] 邱紫华. 思辨的美学与自由的艺术——黑格尔美学思想引论 [M]. 武汉: 华中师范大学出版社, 1997.

[64] 邱紫华. 悲剧精神与民族意识 [M]. 武汉：华中师范大学出版社，2000.
[65] 邱紫华. 印度古典美学 [M]. 武汉：华中师范大学出版社，2006.
[66] 邱紫华. 论人物形象理论的发展——从类型说到典型说 [M]. 北京：文化艺术出版社，1988.
[67] 李炽昌，游斌. 生命言说与社群认同：希伯来圣经五小卷研究 [M]. 北京：中国社会科学出版社，2003.
[68] 刘洪一. 犹太文化要义 [M]. 北京：商务印书馆，2004.
[69] 吕大吉. 宗教学通论新编 [M]. 北京：中国社会科学出版社，1998.
[70] 梁工. 圣经叙事艺术研究 [M]. 北京：商务印书馆，2006.
[71] 王文革. 文学梦的审美分析 [M]. 武汉：华中师范大学出版社，2006.
[72] 林惠祥. 文化人类学 [M]. 北京：商务印书馆，1991.
[73] 罗常培. 语言与文化 [M]. 北京：北京出版社，2004.
[74] 胡壮麟. 认知隐喻学 [M]. 北京：北京大学出版社，2004.
[75] 刘法民. 怪诞——美的现代扩张 [M]. 北京：中国社会出版社，2000.

后　记

在办公室里接到了邱紫华老师的手机短信："岳斌：我看完了书稿，觉得不错了，再写一个后记即可。"至此，三年来的紧张心情才仿佛一下子得到了缓解。记得是2007年的春末，在杭州三台山宾馆，邱老师向我们提出了这项任务：撰写《古希伯来美学》。后来，在武汉桂子山的一个会议上，邱老师决定由我和华中师范大学的刘程博士一起来完成这项任务。

我于2002年起在邱紫华老师指导下从事过东方美学的研究，并参加了他主持的《东方艺术与美学》（高等教育出版社2004年版）一书的编写，而我最初对古希伯来美学思想的了解，也是从邱老师开始的。那是1987年秋天，当时我刚刚进入华中师范大学攻读世界文学专业的硕士学位，我在课堂上听邱老师讲他最近的研究成果——"悲剧精神与民族意识"。这是我第一次接触到希伯来民族精神的问题，我也深深为邱老师的学术见解感到震撼；直到许多年后，我才意识到那次听他的演讲已经成了我学术研究生涯的起点。

刘程博士是个聪明且极勤奋的青年学者。2007年的那个暑假，他在武汉，我在杭州，查资料、写文章，我们做了大量的准备工作。刘程也写出了书稿的许多章节，他的稿件让我感觉到了青年学者的灵气。

这一段艰苦的研究也使我感到颇有心得：我撰写的篇章之一，本书第八章的初稿，经修改后以《古希伯来文学中神异意识的美学价值》为题发表于《外国文学评论》2008年第2期，其中关于神异意识产生崇高和谐的喜剧美学风格的观点也是本书的亮点之一。

2008年的春天，邱老师再度来到杭州，显然他是相当重视书稿的修改的，因为刘程与我尽管利用网络和电话做过不少讨论，但形成的初稿仍显得相当生

硬，需要较大的修改；而这时刘程博士已经前往美国，要在美国工作两年，表示已经完全不能顾及稿件的修改工作。邱老师的意见是由我来统稿，并且在内容和风格上以我为主。我同刘程博士交换了意见。此刻他必须专心在美国当好老师，所以他认为也只好由我负责修改。不过，他给我发了许多外文资料，这对本书的研究起到了很好的作用。

本书的第二稿又把邱老师召唤到杭州。他在精心审稿后，谈出了一番让我感到十分震惊的话："比起二十年前我做的研究工作，你们的资料等条件已经优越太多了，你们没有理由不超越我。"这是一个真正大家学者心声的表述，也是对我们的严肃批评。我开始谨慎地再度审视那些稿件，并在思路上做了几项重要的调整。首先，我通过互联网访问了以色列国家博物馆和希伯来大学的博物馆，下载了大量出土文物的图片和介绍文字，通过大量的比较鉴别形成了"古希伯来审美意识的物化表现"一章的内容，并将这一部分以《希伯来民族美学思想的物化表现》为标题发表于美学专业期刊《美与时代》；其次，将古希伯来美学思想从神学与哲学两个层面做了进一步的挖掘，梳理了古希伯来美学思想的神学基础与哲学基础。这次的努力超越了我以前的预期；最后，我又将整篇书稿按新的思路重新安排调整，形成了现在八个篇章的总体结构，并统一了风格。当然，功夫不负有心人，我从邱老师电话里的朗朗笑声中感到了他的赞许。

按最后形成的这个格局，本书绪论和第一、二、三、五、六、七、八章系我所撰写，第四章系刘程所撰。由于研究思路和表达方式的限定，刘程博士原撰写的许多有价值的内容无法纳入本书，特致歉。

本书的成功首先要感谢邱紫华老师，感谢他多年对我的指导，感谢他提出了许多极有价值的思考，他三赴杭州的指导为我们的研究做出了极大的鼓励与鞭策；感谢华中师范大学科研处的资助；还要感谢华中师范大学出版社的编辑王中宝同志，出版社的热心帮助使本书得以顺利出版。

书中使用的图片还得到以色列文物图片档案相关部门的帮助，特致谢。

最后，还想借这个机会感谢华中师范大学的王忠祥老师和奠自佳老师。明年是王老师80大寿，同学们争相以优异的科研成果向王老师献礼，我也想以这本书作为这些年科研努力的成果向他老人家汇报；奠老师是我攻读硕士学位时的指导教师，对我的学术成长倾注了大量心血。不经意间，20年已经过去，然于忙碌间也时常想起两位老师。师恩难忘，愿他们健康长寿！

姜岳斌

2009年10月于杭州北景园